UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
3 1761 04049 3033

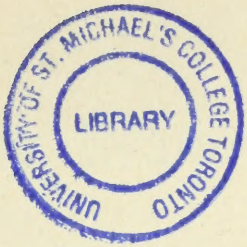
JOHN M. KELLY LIBRARY

Donated by
The Redemptorists of
the Toronto Province
from the Library Collection of
Holy Redeemer College, Windsor

University of
St. Michael's College, Toronto

HOLY REDEEMER LIBRARY, WINDSOR

A 3



Kritisch-exegetischer

Kommentar über das Neue Testament

begründet von Heinr. Aug. Wilh. Meyer.

II. Abteilung. — 9. neu bearbeitete Auflage.

Das Johannes-Evangelium.

Von der 6. Auflage an neu bearbeitet

von

Dr. **Bernhard Weiss**

Wirkl. Oberkonsistorialrath u. o. Prof. an d. Universität Berlin.

Göttingen

Vandenhoeck und Ruprecht

1902.

HOLY REDEEMER LIBRARY, WINDSOR

Übersetzungsrecht vorbehalten.

Frühere Auflagen dieses Kommentars:

1.	Auflage von H. A. W. Meyer . .	1834.
2.	„ (völlig umgearb.) v. „ . .	1852.
3.	„ (verb. u. verm.) v. „ . .	1856.
4.	„ „ „ „ „ „ . .	1862.
5.	„ „ „ „ „ „ . .	1869.
6.	„ völlig umgearb. v. B. Weiss	1880.
7.	„ neu bearbeitet „ „ „ .	1886.
8.	„ „ „ „ „ „ .	1893.

UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE TORONTO
LIBRARY
BIBLIOTHECA
PROV. TORONTENSIS
STUDENDIUS
TRANSFERRED

Vorwort zur neunten Auflage.

Die neue Auflage erscheint formell zum grössten Teile ganz umgestaltet. Es wurde mir fortschreitend immer klarer, dass die durchgeführte glossatorische Methode gerade bei der Johanneischen Gedankenentwicklung zu starken Wiederholungen führt und dieselbe doch nicht klar genug hervortreten lässt. Die neuen Auflagen der Kommentare von Holtzmann und Luthardt sind durchweg verglichen, boten aber wenig Neues. Die kritischen Arbeiten von Wendt und Spitta können im Rahmen des Meyerschen Kommentars unmöglich im Detail geprüft werden, einige Stichproben habe ich gegeben, für's Übrige genügt die positive Darlegung des m. E. überall durchsichtigen Zusammenhangs. Dasselbe gilt von einzelnen neueren kritischen Arbeiten über das Evangelium, die an ihrer Stelle in der Einleitung aufgeführt sind. Gestrichen habe ich jetzt die zum Teil veralteten Hinweisungen auf ältere philologische Arbeiten und die Stellen aus der klassischen Grazität, die für unser Evangelium, das überall die ältere Evangelienlitteratur voraussetzt und die Sprache der LXX redet, belanglos und irreführend sind. In den textkritischen Noten habe ich die Varianten in der Artikelsetzung und in der Wortstellung, soweit dieselbe nicht für den Sinn von Bedeutung ist, unberücksichtigt gelassen, weil sie nur in grösserem Zusammenhange beurteilt werden können. Vgl. Texte und Untersuchungen. N. F. IV, 2. 1899. Von neueren Textkritikern sind Tregelles und Westcott-Hort durchgängig mit ihren Lesarten aufgeführt, Lachmann aus begreiflichen Gründen nur noch, wo er allein stand. Die Lesarten der schönen Nestleschen Handausgabe mit aufzuführen, glaubte ich mir versagen zu müssen, da dort keine Begründung für sie gegeben werden konnte.

Dem Adjunkten am Kgl. Domkandidatenstift, Herrn Predigtamtskandidaten G. Kühn sage ich für seine treue Mithilfe bei der Korrektur auch hier meinen wärmsten Dank.

Berlin, Ostern 1902. **D. Weiss.**

Abkürzungen

der in Meyers Kommentar citierten biblischen Bücher, Zeitschriften u. s. w.

Act	= Apostelgeschichte	Kor	= Korintherbriefe
Am	= Amos	Lev	= Leviticus
Apk	= Apokalypse	Lk	= Lukas
Bar	= Baruch	Mak	= Makkabäer
Chr	= Chronik	Mal	= Maleachi
Cnt	= Canticum	Mch	= Micha
Dan	= Daniel	Mk	= Markus
Dtn	= Deuteronomium	Mt	= Matthaeus
Eph	= Epheserbrief	Na	= Nahum
Esr	= Esra	Neh	= Nehemia
Est	= Esther	Num	= Numeri
Ex	= Exodus	Ob	= Obadja
Gal	= Galaterbrief	Phl	= Philipperbrief
Gen	= Genesis	Phm	= Philemonbrief
Hab	= Habakuk	Prv	= Proverbien
Hag	= Haggai	Ps	= Psalmen
Hbr	= Hebraeerbrief	Pt	= Petrusbriefe
Hos	= Hosea	Reg	= Reges
Jak	= Jakobusbrief	Röm	= Römerbrief
Jdc	= Judicum liber	Rt	= Ruth
Jdt	= Judith	Sam	= Samuel
Jer	= Jeremias	Sap	= Sapientia
Jes	= Jesaias	JSir	= Jesus Siracida
Jo	= Joel	Th	= Thessalonicherbriefe
Job	= Hiob	Thr	= Threni
Joh	= Johannes (Ev. u. Briefe)	Tim	= Timotheusbriefe
Jon	= Jonas	Tit	= Titusbriefe
Jos	= Josua	Tob	= Tobias
Jud	= Judasbrief	Zch	= Zacharias
Koh	= Koheleth	Zph	= Zephanias
Kol	= Kolosserbrief		

G	= Beweis des Glaubens	ThQ	= Theolog. Quartalschrift
BL	= Schenkels Bibellexikon	ThT	= Theologisch Tijdschrift
ChrW	= Christliche Welt	T. U.	= Texte u. Untersuchungen z. Geschichte d. altchristlichen Litteratur
CR	= Contemporary Review		
DEBl	= Deutsch-Evangelische Blätter	Win. RW	= Winer, biblisches Realwörterbuch, 2. Aufl.
Exp	= The Expositor		
GGA	= Göttingische gelehrte Anzeigen	ZKG	= Zeitschrift f. Kirchengeschichte
JBL	= Journal of the Society for biblical literature.	ZlTh	= Zeitschrift f. lutherische Theologie und Kirche.
JdTh	= Jahrbücher für deutsche Theologie	ZPK	= Zeitschrift f. Protestantismus und Kirche.
JPrTh	= Jahrbücher für protest. Theologie	ZSchw	= Theologische Zeitschrift aus der Schweiz
LC	= Literarisches Centralblatt	ZTh	= Tübinger Zeitschrift für Theologie
NkZ	= Neue kirchl. Zeitschrift		
PrKR	= Presbyterian and Reformed Review	ZThK	= Zeitschrift f. Theologie und Kirche
R. E.	= Realencyclopädie f. protest. Theol. u. Kirche.	ZWL	= Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben
StKr	= Theol. Studien u. Kritiken		
ThLBl	= Theolog. Litteraturblatt	ZwTh	= Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie.
ThLz	= Theolog. Litteraturztg.		

Evangelium des Johannes.

Einleitung.

§ 1. Der Apostel Johannes.

Johannes war ein Sohn des wahrscheinlich wohlhabenden (Mk 1 20) Fischers am Galiläischen See Zebedäus (3 17) und der Salome, welche unter den Galiläischen Frauen genannt wird, die Jesu bis ans Kreuz nachfolgten (15 40, vgl. mit Mt 27 56)*). Im Jüngerkreise gehörte er mit Petrus und mit seinem (wahrscheinlich älteren) Bruder Jakobus zu den engsten Vertrauten des Herrn (Mk 5 37. 9 2. 14 33), nach Joh 13 23. 19 26. 20 2 stand er sogar dem Herzen Jesu am nächsten, was sich um so leichter begreift, wenn die Zebedäiden Vettern Jesu waren (s. d. vor. Anm.). Der Name Boanerges, den Jesus beiden Brüdern beilegte (Mk 3 17), deutet auf ein feuriges Temperament, welches der hochfliegende Ehrgeiz, in welchem sie um

*) Daraus folgert Meyer, dass Johannes die Entwicklung seines tiefempfänglichen Geistes zur Hingabe an die Messiaserwartung der Erziehung seiner frommen Mutter verdankte. Nach Joh 19 25 war dieselbe wahrscheinlich die Schwester der Mutter Jesu (vgl. Zahn, Einl. in das NT. II, Leipzig 1899, p. 453. Forschungen IV, Leipzig 1900, p. 340 f.). Gelehrte Bildung besass Johannes nach Act 4 13 nicht. Nach Joh 1 35ff. war er ein Schüler des Täufers gewesen und von diesem selbst mit Andreas zu Jesu hingewiesen. Er scheint schon von da an Jesum vielfach auf seinen Wanderungen begleitet zu haben, wenn auch dieser erst beim Beginn seiner Messianischen Wirksamkeit in Galiläa ihn in seine ständige Begleitung berief (Mk 1 19f.). Vgl. z. Joh 1 43. Dass er im Hause des Hohenpriesters (d. h. doch wohl unter der Dienerschaft daselbst) bekannt war (Joh 18 15), ist bei dem Sohn eines Fischers, dessen Handelsbeziehungen leicht nach Jerusalem sich erstrecken konnten, sehr begreiflich.

die höchsten Ehrenstellen im Messiasreiche bitten (10 37), und der fleischliche Zorneifer, von dem Lk 9 54 berichtet, bestätigen. Ein Zug von Unduldsamkeit wird Mk 9 38 dem Johannes speziell zugeschrieben. In der Apostelgeschichte tritt er Kap. 3. 4 nur in Begleitung des Petrus auf, mit dem er auch die Visitationsreise nach Samarien (8 14ff.) macht; nach Gal 2 9 traf ihn Paulus in Jerusalem als eine der drei Säulen der Urgemeinde *). Späterhin nahm er seinen Wohnsitz in Ephesus (Iren. Haer. 3, 3, 4. Euseb. Hist. eccl. 3, 1. 23), vielleicht erst nach dem Ausbruch des Jüdischen Krieges, keinesfalls jedoch eher als Paulus in Ephesus gewirkt hatte (Röm 15 20. II Kor 10 16. Gal 2 7f.); auch die nach Kleinasien gerichteten Briefe des Paulus zeigen noch keine Spur von seiner dortigen Anwesenheit. Polykrates von Ephesus (bei Euseb. 3, 31. 5, 24) zählt ihn nicht allein unter die *μεγάλα στοιχεῖα* Kleinasiens, sondern bezeichnet ihn auch wegen seiner oberhirtlichen Stellung bildlich als *ἱερεὺς τὸ πέταλον πεφορηκώς*, d. h. als den, der das hohepriesterliche goldene Stirnblatt getragen habe. Über seine ferneren Schicksale haben wir keinerlei sichere Nachrichten. Die dem Hegesippus (bei Euseb. 3, 20) noch unbekannte Tradition von seiner Verbannung nach Patmos unter Domitian (zuerst bei Iren. u. Clem. Al.) beruht auf einem Missverständnis von Apk 1 9; ins Gebiet der Sage gehört, dass er in Rom schadlos den Giftbecher getrunken (s. bes. d. Acta Johannis b. Tischendorf Act. apocr. p. 266ff.) und in siedendes Öl geworfen worden, aus welchem er aber »nihil passus« (Tertull.), ja »purior et vegetior« (Hieron.) hervorgegangen sei. Nicht unwahrscheinlich ist die Überlieferung von seinem Zusammentreffen mit Cerinth im Bade (Iren. Haer. 3, 3, 4; vgl. Euseb. 3, 28), die nur mittelbar auf Polykarp zurückgeführt wird, sowie die schöne Erzählung des Clemens (quis dives salvus 42) von dem bekehrten, dann zum Räuberhauptmann gewordenen und durch seine Aufopferung wiedergewonnenen Jüngling (vgl. die Legende Herder's in s. Werken zur schönen Lit. 1827. VI. p. 31), und der erst von Hieronymus (zu Gal 6 10) bezeugte charakteristische Zug, wonach er in der Schwäche des Alters nur noch das Eine immer der Versammlung zugerufen habe: filioli, diligite alterutrum. Das verschieden angegebene, nach Iren. bis in die Tage Trajan's herabreichende etwa hundert-

*) Wie lange er aber daselbst blieb, ist aus der schwankenden Überlieferung nicht nachzuweisen, ja es steht nicht einmal fest, ob er, als Paulus zum letzten Male dort war, diese Stadt bereits verlassen hatte. Denn er wird zwar Act 21 18 nicht erwähnt, jedoch kommt er auch Act 15, wo er nach Gal 2 1ff. gleichwohl anwesend war, nicht vor, wie er denn auch Act 21 zeitweilig (wie Gal 1 19) auswärts gewesen sein könnte.

jährige Alter, welches Johannes erreichte, leistete der Joh 21 23 berichteten Sage, dass er nicht sterben werde, Vorschub, und diese veranlasste wieder, dass man seinen endlich zu Ephesus erfolgten Tod für einen Schlummer ausgab, in welchem sein Atem noch die Erde seines Grabes bewege (Augustin).

Die ganze Überlieferung von der kleinasiatischen Wirksamkeit des Apostels Johannes ist nach dem Vorgange von Lützelberger (die kirchl. Tradition über den Apostel Johannes. Leipzig 1840) neuerdings mit grosser Siegesgewissheit von Keim (Gesch. Jesu von Nazara. Zürich 1867. I. p. 161 ff.) als unglaubwürdig bestritten worden, und Wittichen, Scholten (der Apostel Johannes in Kleinasien, übers. v. Spiegel. Berlin 1872), Schenkel, Weiffenbach, Hausrath u. a., besonders Holtzmann (in BL. III. p. 352 ff., vgl. auch s. Lehrb. der histor.-krit. Einl. in das NT.), Bousset haben ihm beigestimmt: vgl. noch Harnack, Chronologie. Leipzig 1897, p. 656 ff., wenn er auch die Möglichkeit, dass der Zebedäide einmal nach Kleinasien gekommen, nicht ausschliessen will. Vgl. dagegen besonders Steitz, StKr. 1868, 3, JdTh. 1869, 1; Hilgenfeld, ZwTh. 1868, 2. 72. 3. 73, 1. 74, 3; Krenkel, der Apostel Joh. (Berlin 1871); Leuschner, das Evang. Joh. und seine neuesten Widersacher (Halle 1873); Luthardt, der Joh. Ursprung des 4. Evang. (Leipzig 1874. p. 93 ff.); Mangold in der 4. Aufl. von Bleek's Einl. ins NT. (Berlin 1886. p. 266 ff.). Ebenso haben Ewald, Meyer, Weizsäcker, Renan, selbst Lüdemann (JprTh. 1879, p. 574 ff.) diese Annahme bestimmt abgewiesen und Jülicher äussert sich sehr skeptisch (Einl.[3] p. 324. 340). Nicht einmal ein argumentum e silentio bietet Ignat. ad Ephesios 12, wo Paulus nur als einer erwähnt wird, der auf seinem Wege zum Martyrium nach Ephesus gekommen sei, also den Johannes neben ihm zu nennen gar kein Grund war. Aus der Stelle des Papias bei Euseb. 3, 39 hat man vergebens nachzuweisen versucht, dass derselbe von einem Aufenthalt des Apostels in Kleinasien nichts wisse, ja denselben ausschliesse (vgl. bes. Weiffenbach, das Papiasfragment. Giessen 1874 und dazu JprTh. 1877, 2; dagegen Leimbach, das Papiasfragment. Gotha 1875). Denn die Presbyter, von denen Papias direkt und indirekt gelernt haben will, sind freilich nicht die Apostel als solche, ebensowenig aber stehen sie im Gegensatz zu den Aposteln und Herrnschülern, sondern es sind die zur Zeit des Papias allmählich aussterbenden Männer der ersten christlichen Generation, zu denen die Apostel vorzugsweise gehörten; und wenn er etwa noch in seiner Jugend mit etlichen von ihnen unmittelbar verkehrt hatte, so war er doch später hauptsächlich auf die Aussagen ihrer Schüler über sie angewiesen. Der unter diesen Presbytern neben lauter Aposteln aufgezählte Johannes ist so gewiss der Apostel, wie es der nachher mit Aristion ausdrücklich als Herrnschüler bezeichnete Presbyter Johannes nicht ist. Wie nach Guericke, Hengstenberg besonders Zahn (StKr. 1866. 4, vgl. noch s.

Einl. und Forsch. Bd. VI) und Riggenbach (JdTh. 1868, 2) diesen Presbyter mit dem Apostel identifizierten, so soll jetzt dieser Presbyter allein in Kleinasien gelebt haben und jene ganze Überlieferung aus einer Verwechslung desselben mit dem Apostel entstanden sein. Allein schon Polykrates v. Ephesus beruft sich in seinem Schreiben an den Römischen Bischof Victor (Euseb. 3, 31. 5, 24) auf die apostolische Autorität des in Ephesus begrabenen Johannes *), und Irenaeus erinnert denselben Römischen Bischof daran, wie Polykarp sich dem Anicet gegenüber darauf berufen habe, dass er mit Johannes und den übrigen Aposteln die von ihm vertretene Passahobservanz beobachtet habe (bei Euseb. 5, 24). Nach dem Brief an Florinus (bei Euseb. 5, 20) erinnerte Irenaeus sich noch, wie er in seiner Jugend mit Polykarp umgegangen sei und ihn von seinem Verkehr mit Johannes erzählen gehört habe, und wiederholt beruft er sich für seine Mitteilungen auf die Presbyter Kleinasiens, die noch mit dem dort bis zu den Zeiten Trajans lebenden Johannes verkehrt haben (Haer. 2, 22, 5. 5, 30, 1. 5, 33, 3)**). Auch Clemens v. Alex. setzt in der oben erwähnten Erzählung den Ephesinischen Aufenthalt des Apostels voraus. Apollonius (c. 170—80) aber weiss von einer Totenerweckung des Johannes in Ephesus, die nach Steitz' scharfsinniger Vermutung vielleicht nur die sagenhafte Gestalt des Vorfalls mit dem geretteten Jüngling ist. Aus Apk 18 20. 21 14 folgt keineswegs, dass zur Zeit des Apokalyptikers sämtliche Apostel gestorben waren, und einer Notiz in der Chronik des Georgios

*) Dass der neben ihm genannte in Hierapolis begrabene Apostel Philippus eine Verwechslung mit dem aus der Apostelgesch. bekannten Evangelisten Philippus sei, lässt sich daraus nicht erweisen, dass Polykr. eine ähnliche Angabe über seine Töchter hat, wie Act 21 9 über die des Evangelisten, da schon die Differenz beider Angaben zeigt, dass hier eine unsichere Überlieferung vorliegt, und keineswegs feststeht, auf welcher Seite der Irrtum zu suchen ist.

**) Für die Annahme einer Verwechslung bei Iren. beruft man sich darauf, dass derselbe den Papias zu einem *ἀκούστης Ἰωάννου* mache (Haer. 5, 33, 4), während er nach seiner oben besprochenen Selbstaussage nur ein *ἀκούστης* des Presbyter war. Allein obwohl schon Euseb. 3, 39 die Worte des Papias so verstanden hat, so schliessen dieselben doch so wenig aus, dass er noch in seiner Jugend den Apostel gehört, dass sie vielmehr nicht einmal einen unmittelbaren Verkehr mit dem allerdings zur Zeit seiner Nachforschungen noch lebenden Presbyter Johannes direkt aussagen Euseb. hat denselben, wie der Kontext deutlich zeigt, nur aus den häufigen Berufungen auf ihn erschlossen, die aber auch auf die Aussagen der Presbyterschüler über seine Mitteilungen zurückgehen können. Nur die, welche die Apokalypse dem Presbyter zuschreiben, sind in der Lage, hinsichtlich ihrer wenigstens eine Verwechslung des Apostels mit dem Presbyter zugeben zu müssen, die aber dann freilich, da sich der Apokalyptiker garnicht als Apostel bezeichnet, erst recht darauf zurückgeführt werden muss, dass von dem Apostel ein Verhältnis zur kleinasiatischen Kirche bekannt war, wie es der Apokalyptiker beansprucht.

Hamartolos aus dem 9. Jahrh. (vgl. Nolte in der Tüb. theol. Quartalschrift 1862, 3), wonach Papias von einer Ermordung des Johannes durch die Juden als Erfüllung von Mt 20_{22} erzählt haben soll, liegt wahrscheinlich eine Verwechslung mit Jakobus zu Grunde, zumal der Chronist selbst daneben an dem Ephesinischen Aufenthalt des Apostels noch unter Nerva festhält, der ja auch durch diese Notiz garnicht ausgeschlossen wäre. Zu der angeblichen Bestätigung dieser Nachricht durch Phil. Sidetes (de Boor, Texte und Untersuchungen V, p. 176 ff.) vgl. selbst Harnack, Chronol., p. 666. Über Heracleons angebliches Zeugnis für des Apostels Martyrium vgl. W. Grimm, ZwTh 1874, 1.

§ 2. Die Bezeugung des Evangeliums.

1. Bei den apostolischen Vätern*) kann es sich von vorn herein nur darum handeln, ob sich irgend welche Spuren einer Bekanntschaft mit dem Evang. zeigen. Dabei muss aber der Brief des Clemens Rom. ausser betracht bleiben, weil er wahrscheinlich älter als dasselbe, mindestens gleichaltrig mit dem Evang. ist. Von dem Brief des Barnabas haben selbst Kritiker wie Keim und Wittichen sehr bestimmt seine Bekanntschaft mit dem Johanneischen Evang. behauptet**). Beide finden eine solche auch in dem Hirten des Hermas (c. 140–50), bei welchem Christus die *πύλη* und der *εἴσοδος πρὸς τὸν πατέρα* genannt wird (sim. 9, 12, vgl. Joh $10_{7.\,9.}$ 14_6) und mand. 12, 3

*) In II Pt 1_{14} findet auch Meyer keine Bezugnahme auf Joh 21_{18}f. Bei den apostolischen Vätern findet er nur Anklänge, die sich aus der Überlieferung und aus den gemeinsamen Typen der Anschauung und Terminologie von der apostolischen Zeit her erklären, also keine sichere Spur einer Benutzung des Evangeliums. Über die äusseren Zeugnisse handeln besonders Calmberg (diss. de antiq. patr. pro Joh. auth. test. Hamb. 1822), Zeller, ThJ. 1845, 4. 47, 1. 53, 1. 55, 1, Ewald, JbW. V, p. 178 ff., Schneider (Echtheit des Joh.-Ev. nach den äusseren Zeugen. Berl. 1854), Tischendorf (Wann wurden unsre Evang. verfasst? Leipz. 1865. 4. Aufl. 1866); gegen ihn Volkmar (d. Ursprung unsrer Evang. Zürich 1866) und Scholten (d. ältesten Zeugn. betr. d. Schriften d. NT., übersetzt v. Manchot 1867). Gegen jenen Riggenbach (die Zeugn. f. d. Evang. Joh. Basel 1866), gegen diesen Hofstede de Groot (Basilides als erster Zeuge etc., deutsch. Leipzig 1868).

**) Wäre derselbe freilich unter Vespasian (Weizs.), Domitian (Wieseler) oder Nerva (Hilg.) geschrieben, so käme auch er hier nicht in betracht, doch setzen ihn die Meisten unter Hadrian. Die Deutung der ehernen Schlange als eines Typus auf Christum (Kap. 12) und Ausdrücke, wie das *ἐλθεῖν* und *φανεροῦσθαι ἐν σαρκί* (Kap. 5, 6), weisen sehr wahrscheinlich auf Ev. 3, 14 und I Joh 4_2. II Joh 7 hin. Holtzmann (Barnabas u. Johannes, ZwTh. 1871, 3) sucht das Verhältnis umzukehren, wozu er selbst bei Hermas geneigt ist.

(*τὰς ἐντολὰς φυλάξεις καὶ οὐκ ἔσονται σκληραί*) auffallend an I Joh 5$_3$ erinnert (vgl. bes. Zahn, der Hirte des Hermas, 1868, p. 467ff.). Bei den Anklängen in den Briefen des Ignatius, der übrigens erst im 4. Jahrh. zu einem Schüler des Johannes gemacht wird (vgl. ad Phl 7$_9$ mit Joh 3$_8$. 10$_{7.9}$; ad Magn. 8, wo Christus *λόγος* und Gott *ὁ πέμψας αὐτόν* heisst, wie ad Magn. 1 und öfter der Teufel *ὁ ἄρχων τοῦ αἰῶνος τούτου*, und bes. ad Rom. 7, vgl. mit Joh 6$_{48}$ff.) bestreitet v. d. Goltz (T. u. U. XII, 3) die litterarische Abhängigkeit und will bei starker, geistiger Verwandtschaft« stehen bleiben. Der Brief des Polykarp aber hat sich Kap. 7 (*πᾶς γὰρ ὃς ἂν μὴ ὁμολογῇ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθέναι ἀντίχριστός ἐστιν*) ein Johanneisches Wort (I Joh 4$_2$f.) angeeignet, und die Annahmen, dass dies ein anonym zirkulierender Ausspruch (Baur), dass es von Pseudojohannes aus Polykarp entlehnt sei (Volkmar) oder bei beiden einen ganz verschiedenen Sinn habe (Scholten), sind leere Ausflüchte. Ebenso hat nach Euseb. 3, 39 Papias von Hierapolis den ersten Johannesbrief benutzt, der jedenfalls von demselben Verf. herrührt, wie das Evangelium. Wenn er in den von Euseb. 3, 39 mitgeteilten Fragmenten über den Ursprung desselben nichts berichtet, so folgt daraus nicht, dass er es nicht gekannt (Baur), oder nicht anerkannt habe (Credner, Hilgenfeld, Volkmar), da derselbe in seinem Kreise hinlänglich bekannt war. Die in einem alten Latein. argumentum zum 4. Evang. (vgl. Harnack, Chronol., p. 308) ausdrücklich auf Papias zurückgeführte Nachricht, dass das Evang. noch bei Lebzeiten des Joh. publiziert sei, wird verdächtig durch die Hinzufügung, dass Papias der Konzipient desselben gewesen. Das Schweigen des Eusebius darüber liesse sich ebenso erklären, wie seine Nichterwähnung einer Benutzung desselben bei Papias dieselbe nicht ausschliesst, da er für das Evang., dessen Echtheit ihm über allen Zweifel feststeht, nirgends Zeugnisse sammelt*). Schon die von Papias so oft angezogenen Presbyter (vgl. Harnack, Chronol., p. 656) teilen nach Haer. 5, 36, 1f. eine Auslegung des Herrnwortes Joh 14$_2$ mit, das sie doch schwerlich aus der mündlichen Überlieferung geschöpft hatten (obwohl dies Meyer für möglich hält), sowie die Ansicht über das Lebens-

*) Bedeutsam ist es immerhin, dass Pap. in dem Fragment Christum *αὐτὴ ἡ ἀλήθεια* nennt; und wenn er unter den Aposteln, nach deren Aussprüchen er geforscht, den Johannes und Matthäus zuletzt nennt, so liegt es immer am nächsten, dies daraus zu erklären, dass er von ihnen Schriften kannte, in denen sie ihre Erinnerungen an die Herrnworte niedergelegt hatten. Steitz hat sogar aus der Reihenfolge der dort aufgezählten Apostel eine Bezugnahme auf das 4. Evang. zu erweisen gesucht. Selbstverständlich wäre dadurch noch nicht der Johanneische Ursprung, sondern nur das Vorhandensein des Evang. als einer hochgehaltenen Schrift bezeugt.

alter Jesu (Haer. 2, 22, 5), die offenbar auf einem Missverständnis von Joh 8$_{57}$ beruht. In der jedenfalls noch vorjustinischen Didache sind die eucharistischen Gebete c. 9. 10, die auf einen bereits festgewordenen liturgischen Gebrauch hinweisen, mit Anklängen an das Johannesevangelium gesättigt (vgl. Harnack, T. u. U. II, 2. p. 79f.).

2. Gegen die Mitte des 2. Jahrh. schrieb Justinus Martyr, der auf seinen Reisen nach Alexandrien, Ephesus und Rom gekommen war und ausdrücklich sagt, dass die von ihm soviel gebrauchten *ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων* (*ἃ καλεῖται εὐαγγέλια*: Apol. I, 66) zu seiner Zeit bereits neben den Schriften der Propheten im Gottesdienst gelesen wurden (Apol. I, 67)*). Diese Evangelien bezeichnet er als teils von Aposteln, teils von Schülern der Apostel herrührend (c. Tryph. 103: *ἐν γὰρ τοῖς ἀπομνημονεύμασιν, ἃ φημι ὑπὸ τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ καὶ τῶν ἐκείνοις παρακολουθησάντων συντετάχθαι*). Dass unter ihnen unsere drei synoptischen Evangelien waren, wird heute kaum mehr bestritten. Am meisten benutzt er den Matthäus, nächstdem den Pauliner Lukas; doch auch Markus wird von ihm ausdrücklich angezogen und sein Evang. als die *ἀπομνημονεύματα* des Petrus bezeichnet (dial. 106). Da aber unter den zu seiner Zeit kirchlich gelesenen Evangelien nach seiner Angabe mehr als eins von Aposteln herrührten, so ist von vorn herein wahrscheinlich, dass er auch das Johanneische kannte und benutzte, wenn er auch vorwiegend sich an die ältere und verbreitetere synoptische Evangelienlitteratur hält, der gegenüber der so eigentümliche Charakter des Johannesevang. immer etwas fremdartiges behielt. Zwar hat man an zu vielen Stellen Beziehungen auf dieses Evang. oder Anführungen daraus gefunden (s. hiergegen Zeller, ThJ. 1845, p. 600ff.); aber als gewiss ist anzunehmen, dass, wie überhaupt die ganze Denk-

*) Zu den Verhandlungen über Justin's Zitate vgl. Credner, Beitr. I, p. 151ff. Hilgenfeld, krit. Untersuchungen über die Evang. Justins u. s. w. Halle 1850. Volkmar, über Justin d. M. u. s. Verh. z. unsern Evangelien. Zürich 1853. Luthardt, Justin d. M. u. d. Joh.-Evang. in ZPK. Bd. 31. 32. Engelhardt, das Christentum Justin d. Märtyrers. Erlangen 1878. Paul, die Abfassungszeit der synopt. Evang. Leipz. 1887. Zahn, Gesch. d. Neutestamentl. Kanon. Erlangen 1889. I, 2 p. 463—585. Bousset, die Evangelienzitate Justin des Märtyrers. Göttingen 1891. Resch, Agrapha in T. u. U. V, 4. Nach der älteren Ansicht hat Justin ausschliesslich unsere vier kanonischen Evangelien benutzt (so im Wesentlichen noch Bindemann in StKr. 1842, p. 355ff., Semisch, die apost. Denkw. Justins, 1848), nach der Ansicht neuerer Kritiker nur oder doch vornehmlich ein unkanonisches Evang. Die Meisten, auch Meyer, geben wenigstens den Mitgebrauch eines solchen zu, obwohl aus einer Bekanntschaft mit apokryphischen Traditionen aus ihnen noch keineswegs folgt, dass er sie zu den *ἀπομνημ. τ. ἀποστ.* gerechnet hat.

und Ausdrucksweise Justin's die Johanneischen Schriften zur Voraussetzung hat (vgl. Ewald, JbW. V, p. 186f.), so insbesondere die Menge der Stellen beurteilt werden muss, welche, unbeschadet aller Verschiedenheiten seiner Alexandrinischen Ausprägung des Lehrstücks, der Johanneischen Logoslehre entsprechen (gegen Baur, Zeller, Volkmar, Scholten). Vgl. Apol. I, 32. 66. Dial. 100 und besonders 48, wo seine Lehre von der Präexistenz und Gottheit Christi, wie 106, wo seine Logoslehre ausdrücklich auf die *ἀπομνημ.* zurückgeführt wird. Als gewiss erscheint ferner, dass Apol. I, 61: *καὶ γὰρ Χριστὸς εἶπεν· ἂν μὴ ἀναγεννηθῆτε, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. Ὅτι δὲ καὶ ἀδύνατον εἰς τὰς μήτρας τῶν τεκουσῶν τοὺς ἅπαξ γεννωμένους ἐμβῆναι, φανερὸν πᾶσίν ἐστι* aus Joh 3$_{3—5}$ geflossen ist, da hier offenbar auf das Missverständnis des Nikodemus angespielt wird, wenn auch das Herrnwort selbst, wie in den pseudoklem. Homilien, in der Erinnerung mit Mt 18$_3$ vermischt scheint. Doch ist auch die Beziehung von dial. 88 auf die Täuferworte Joh 1$_{20}$, wie die von Apol. I. 6 auf Joh 4$_{24}$ unverkennbar (vgl. auch dial. 63 mit Joh 1$_{13}$ und das *ἐκ γενετῆς* ap. I, 22. dial. 69 mit Joh 9$_1$), und die eigentümliche Gleichheit des Zitats Zch 12$_{10}$ bei Joh 19$_{37}$ u. Apol. I. 52 (vgl. dial. 14, 32) wahrscheinlich aus einer Kenntnis des Johanneischen Evangeliums abzuleiten*).

3. Tatian, der Schüler Justin's, zeigt nicht nur in seiner orat. ad Graec. (c. 170) vielfach Bekanntschaft mit dem Johan-

*) Selbst Thoma (ZwTh. 1875, 3. 4) giebt zu, dass Justin das Evang. viel benutzt habe. Aber dass er den Apokalyptiker nur als *ἀνήρ τις ᾧ ὄνομα Ἰωάννης, εἷς τῶν ἀποστόλων τοῦ Χριστοῦ* bezeichnet (dial. 81), kann nicht auffallen, da im Zusammenhange jener Stelle gar kein Grund vorlag, ihn als Evangelisten zu bezeichnen, und da die Bedeutung der Prophetie von der Autorität der Person abhing, die sie ausgesprochen. Unleugbar ist die Beziehung von de res. 9 auf Joh 20$_{27}$ (vgl. auch Kap. 1 mit Joh 11$_{25}$); aber die Echtheit dieser Schrift ist bestritten. Sicher nicht von Justin verfasst ist der ihm zugeschriebene (nach Meyer wenigstens gleichzeitige und wahrscheinlich noch ältere) Brief an Diogenet., dessen frühe Abfassungszeit aber neuerdings stark in Zweifel gezogen wird. Derselbe setzt in den Aussprüchen des Schlussstücks, welche sehr bestimmt die Johanneische Logos-Lehre wiedergeben, sicher das Evang. Johannis voraus; doch ist dieses Schlussstück (Kap. 11. 12) jedenfalls ein späterer Anhang. Aber auch der übrige Brief hat doch starke Johanneische Anklänge (vgl. Kap. 10 mit Joh 3$_{16}$; Kap. 6: *οὐκ εἰσὶν ἐκ τοῦ κόσμου* mit Joh 15$_{19}$). Ein ganz entscheidender Beweis für das Vorhandensein des Johannesevangeliums lange vor der Zeit Justins, wäre es, wenn die Acta Pilati, auf die er sich beruft (Apol. I, 35. 48), die uns erhaltenen wären, da diese durchweg das Evang. Johannis voraussetzen (vgl. Ritschl in d. theol. Jahrb. 1851, p. 500f.); allein der Beweis dafür ist trotz aller Bemühungen Tischendorf's (a. a. O. p. 82—89) schwerlich mit Sicherheit zu führen (doch vgl. selbst Mangold p. 267).

neischen Evang. (Kap. 19, vgl. Joh 1₃. Kap. 4. vgl. Joh 4₂₄), sondern zitiert auch bereits ein Wort des Evangelisten (1₅) ganz wie eine Stelle der heiligen Schrift (Kap. 13: *τοῦτό ἐστιν ἄρα τὸ εἰρημένον*). Zu seiner Zeit muss auch bereits die Zahl der kirchlich gelesenen Evangelien bestimmt auf vier beschränkt gewesen sein, da er dieselben in seinem Diatessaron vereinigte, und unter ihnen war auch das Johanneische*). Von den gleichzeitigen Apologeten scheinen auch Melito v. Sardes, der von einer dreijährigen Wirksamkeit Jesu redet, die er nur nach dem 4. Evang. annehmen kann, und Athenagoras (vgl. leg. pro Christ. 10 mit Joh 1₃. 17₂₁—₂₃) das Evang. zu benutzen. Vgl. noch den Brief der Gemeinde zu Vienne und Lyon bei Euseb. 5, 1, in welchem Joh 16₂ als Ausspruch des Herrn angeführt und der Geist als Paraklet bezeichnet wird. Apollinaris, Bischof von Hierapolis, spielt c. 170 in einem Fragment in der Passahchronik p. 14 ed. Dindorf (*ὁ τὴν ἁγίαν πλευρὰν ἐκκεντηθεὶς ὁ ἐκχέας ἐκ τῆς πλευρᾶς αὐτοῦ τὰ δύο πάλιν καθάρσια ὕδωρ κ. αἷμα· λόγον κ. πνεῦμα*) deutlich auf Joh 19₃₄ an und setzt in einem andern daselbst voraus, dass das Evang. Matthaei nicht dem an Autorität gleichen Evang. Johannis widersprechen könne (*ὅθεν ἀσυμφώνως τε νόμῳ ἡ νόησις αὐτῶν καὶ στασιάζειν δοκεῖ καὶ αὐτοὺς τὰ εὐαγγέλια*). Polykrates von Ephesus (bei Euseb. 5, 24) aber bezeichnet den Apostel Johannes mit Beziehung auf Joh 13₂₃f. 21₂₀ als *ὁ ἐπὶ τὸ στῆθος τοῦ κυρίου ἀναπεσών*.

4. Aber auch ausserhalb der kirchlichen Kreise finden wir das Johanneische Evang. schon im 2. Jahrh. vielfach bekannt und benutzt. Die Clementinischen Homilieen (ed. Dressel, Göttingen 1853) enthalten 19₂₂ eine unleugbare Anführung von Joh 9₂. ₃, wie denn auch in 3₅₂ ein Zitat von Joh 10₉. ₂₇ zu finden, und nach diesen sicheren Anführungen nun kein Grund mehr vorhanden ist, in 11₂₆ (vgl. vorher unter Nr. 2) eine Bezugnahme auf Joh 3₃ zu bezweifeln. Dagegen ist auf die Benutzung des Evang. in den Recognitionen, da diese nur noch in der jedenfalls freien Lateinischen Bear-

*) Nach Theodoret. (Haeret. fab. 1, 20. war es eine kurze Zusammenfassung unserer vier Evangelien, wobei die Genealogieen und alles, was auf die Abstammung Christi aus dem Samen Davids Bezug hat, weggelassen war (vgl. auch Euseb. 4, 29), wogegen die Angabe des Epiph. (Haer. 46, 1), manche nennten es *καθ' Ἑβραίους*, worauf sie auch beruht, nichts beweisen kann. Nach Dionys. Bar-Salibi fing es mit den Worten an: im Anfang war das Wort, und nachdem der in armenischer Übersetzung erhaltene Kommentar des Ephraem Syr. bekannt geworden (vgl. die lat. Übersetzung von A. Aucher, herausg. von Moesinger, Venedig 1876), ist die Frage definitiv entschieden. Vgl. Harnack, ZhTh. 1881, 4. Th. Zahn, Tatian's Diatessaron, Erlangen 1881 und die älteren Verhandlungen bei Daniel, Tatian der Apologet, Halle 1837. Semisch, Tatian's Diatessaron, Breslau 1856.

beitung des Rufinus vorhanden sind, ein erhebliches Gewicht nicht zu legen. Noch bedeutungsvoller ist die Stellung der Gnostiker zum Johanneischen Evang. Marcion freilich konnte, da er auf Grund von Gal 2 die Urapostel als Verfälscher der reinen Lehre ansah, unser Evang., grade weil es dem Apostel Johannes zugeschrieben wurde, nur verwerfen (vgl. Tert. adv. Marc. IV, 3, auch de carne Chr. 3), was Zeller, Volkmar u. a. vergeblich bestreiten (vgl. dagegen Weizs., p. 230ff. Riggenb., p. 130ff.), und adv. Marc. IV, 4. de carne Chr. 2 beruft sich Tert. auf einen eigenen Brief Marcions, worin er seinen früheren Glauben an diese Evangelien erwähnt (vgl. Keim, p. 140. Mang., p. 158). Dagegen benutzten die Valentinianer unser Evang. vollständig und vielfach zu Belegen ihrer phantastischen Gespinnste (Iren. Haer. 3, 11, 7), ja Herakleon schrieb einen Kommentar darüber (s. die Fragmente aus Orig. bei Grabe Spilic. Patr. II, p. 85ff.). Ptolemäus (b. Epiph. Haer. 33, 3ff.) zitiert Joh 1₃ als apostolischen Ausspruch und hat nach Iren. 1, 8, 8 aus Sätzen des Prologs, die er ausdrücklich dem Johannes zuschreibt, seine Äonenlehre begründet, wie auch Theodotus (nach den Auszügen aus seinen Schriften hinter Clemens Al. Werken) das Evang. Johannis öfter anführt. Aber die ganze Valentinianische Gnosis scheint auf Johanneischem Boden erwachsen zu sein, was Zeller und Baur vergeblich bestreiten, und wenn darum Tert. sagt: Valentinus integro instrumento uti videtur (praesc. haer. 38), so bezieht sich das videtur nach dem Zusammenhange nur darauf, dass sein Gebrauch ein lediglich scheinbarer, weil er durch seine Verdrehungen des Inhalts denselben thatsächlich alteriere*). Das Bedeutsamste wäre die Benutzung des Evangeliums durch Basilides, welche in den Zitaten der Philosophumena (7₂₂. ₂₇, vgl. Joh 1₉. ₂₄) klar vorliegt (vgl. Weizsäcker, p. 232f. Keim I, p. 144). Dagegen ist freilich von Volkmar, Hilgenfeld, Lipsius geltend gemacht, dass das in den Philos. vorliegende System eine Umbildung des ursprünglichen sei (vgl. selbst Luthardt); doch vgl. dagegen Uhlhorn und Baur (Christ. d. 3 ersten Jahrh., 2. Aufl. 1860, p. 213). Auch die Naassener und Peraten, die grade in den

*) Vgl. Bleek, Beitr. I, p. 214ff. Der Streit wäre entschieden, wenn die in den Philosophumena von Hippolyt dem Valentin beigelegten Zitate, in denen Joh 10₈ benutzt wird und der Teufel ἄρχων τοῦ κόσμου heisst (6₃₅), von ihm herrührten, wie nach Jakobi (in der deutschen Zeitschr. 1851, Nr. 28f. 1853, Nr. 24f.), Ewald (JbW. V, p. 200f.), Bleek, p. 264 Meyer sehr zuversichtlich behauptet. Dagegen machen andere (vgl. Zeller, ThJ. 1853, p. 144ff. Volkmar das. 1854, p. 125f. Baur das. p. 269f. Hilgenfeld, ZwTh. 1862, p. 452ff. Scholten, p. 67ff.) geltend, dass der Verf. vielfach Früheres und Späteres, die Lehre der Schüler und des Meisters vermische.

Philos. als die ältesten Gnostiker erscheinen, benutzten nach ihnen (5 6ff. 12ff.) das Johanneische Evang.; doch liegt auch hier der Verdacht vor, dass in dieser Schrift Früheres und Späteres vermischt sei (vgl. Luthardt, a. a. O., p. 89. Mangold, p. 266). — Der Montanismus wurzelt zwar seinem Ursprunge nach nicht im Evang. Johannis, sondern im Glauben an die Parusie; er hatte aber in seinem ganzen Verhältnis zur Kirche und deren Lehre (s. bes. Ritschl, altkathol. K., p. 477ff.) keinen Anlass zur Verwerfung unseres Evangeliums, wie Bretschneider solche irrig bei Iren. (Haer. 3, 11, 9) bezeugt gefunden hat (Prob., p. 210ff.); vielmehr ist eine solche grade von Seiten der antimontanistischen Aloger bezeugt (Epiph. Haer. 51, 3f.). Diese sogen. Aloger waren zwar, wie aus Irenaeus erhellt, gut katholische Christen Kleinasiens, welche noch 160/70 das Evangelium entschieden ablehnten, teils aus harmonistischen Gründen, teils in dogmatischem Interesse, und es (samt der Apokalypse) dem Cerinth zuschrieben (also selbst in die Johanneische Zeit versetzten); aber die völlige Ohnmacht ihres Widerspruchs zeigt nur, wie fest bereits die Überzeugung von der apostolischen Herkunft des Evangeliums in der Kirche stand. — Wie selbst in ausserchristlichen Kreisen das Johanneische Evang. als eine der unter den Christen geltenden (c. Cels. 2, 74) Schriften der Schüler Jesu (2 13) wohlbekannt war, zeigt der c. 178 schreibende Celsus (vgl. 2 36 mit Joh 20 27. 1 67 mit Joh 2 18 und Näheres bei Keim, Älteste Streitschrift etc. 1870, p. 223. 29ff.).

5. Der erste der Väter, welcher unser Evang. namentlich anführt, ist Theophylus v. Antiochien (ad Autol. 2, 22: *ὅθεν διδάσκουσιν ἡμᾶς αἱ ἅγιαι γραφαὶ καὶ πάντες οἱ πνευματόφοροι, ἐξ ὧν Ἰωάννης λέγει· ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος* etc.), der auch eine Zusammenstellung der vier Evangelien verfasst haben soll (nach Hier. c. 91 ad Aglas.). Wie hieraus, so folgt die allgemeine kirchliche Anerkennung unseres Evangeliums auch aus dem Kanon Muratori, sowie aus der altsyrischen (Peschito) und altlateinischen Übersetzung (Itala), die beide wohl noch im 2. Jahrh. entstanden sind. Selbst der Gebrauch, welchen die Gnostiker von dem Evang. machten, hat die Kirche nirgends an demselben irre gemacht. An der Grenze des 2. u. 3. Jahrh. zeugt für die Afrikanische Kirche Tertullian, für die Alexandrinische Clemens, der die vier Evangelien bereits als *τὰ παραδεδομένα ἡμῖν* bezeichnet (Strom. 3, p. 465) und in den Hypotyposen eine *παράδοσις τῶν ἀνέκαθεν πρεσβυτέρων* über ihre Reihenfolge mitteilt (b. Euseb. 6, 14), für die Römisch-Gallische und Kleinasiatische Irenaeus, der die gegebene Vierzahl der Evangelien bereits durch allerlei wunderliche Analogieen als eine göttlich geordnete, providentielle zu erweisen sucht (Haer. 3, 11, 8) und über unser viertes berichtet: *ἔπειτα Ἰωάννης ὁ*

μαθητὴς τοῦ κυρίου, ὁ καὶ ἐπὶ τὸ στῆθος αὐτοῦ ἀναπεσών, καὶ αὐτὸς ἐξέδωκε τὸ εὐαγγέλιον, ἐν Ἐφέσῳ τῆς Ἀσίας διατρίβων (31). Origenes aber zählt unser Evang. zu den allein in der ganzen Kirche unter dem Himmel unwidersprochenen (bei Euseb. 6, 25), und seit Euseb. (h. e. 3, 25) wird es zu den Homologumenen gerechnet.

6. Trotz alledem hat man eine geschichtliche Instanz gegen unser Evang. aus der Geschichte des Osterstreites erhoben*). Die Kleinasiatische Kirche feierte nämlich den Jüdischen Passahtag (den 14. Nisan) auf Grund des AT.s und berief sich dafür auf das apostolische Herkommen, insbesondere auf den Apostel Johannes (vgl. Polykarp und Polykrates bei Euseb. 5, 24). Da nun unser Evang. Jesum ausdrücklich am 13. Nisan das letzte Mahl mit den Jüngern halten und am 14. bereits sterben lässt (s. z. 14 28), so könne dasselbe nur von einem Vertreter der Occidentalischen Observanz herrühren, welcher die Kleinasiaten eben damit bestreiten wolle, dass Christus am 14. als das wahre Passahlamm gestorben sei und darum nicht habe an diesem Tage das Abendmahl einsetzen können. Allein es lässt sich nicht nachweisen, dass die Kleinasiatische Feier sich ursprünglich darauf gestützt hat, dass Jesus an diesem Tage das Passah gehalten und das Abendmahl eingesetzt habe. Mag dieselbe ursprünglich ein Festhalten an der Jüdischen Form der Passahfeier involviert oder frühzeitig das Passahmahl durch das christliche Abendmahl ersetzt haben, immer war für sie zunächst nur die alttestamentliche Festordnung massgebend und nicht die Rücksicht auf die evangelische Geschichte, auf die man sich erst in einer späteren Phase des Streites nach der Mitte des 2. Jahrh. berief, wo die Vertreter dieser Observanz bereits zweifellos die Autorität des Johanneischen Evangeliums anerkennen (vgl. Polykrates unter Nr. 3). Gerade wenn Johannes Christum, weil er am 14. Nisan gestorben war, für das wahre Passahlamm hielt, konnte er, wie er es ohne Zweifel in Jerusalem gethan, auch in Kleinasien den 14. Nisan mitfeiern und das Abendmahl an demselben als das wahre Passahmahl betrachten (Hase, Lücke, de Wette, Bleek, vgl. Schürer, de controversiis paschalibus. Lips. 1869). Meyer nimmt sogar nach der von Weitzel und Steitz begründeten, von Jacobi, Lechler, Ewald, Schneider, Weizsäcker,

*) Vgl. nach Bretschneider, Probabilia, p. 109 f.: Schwegler Montanismus, p. 191 f. Baur, p. 334 ff. und ThJ. 1844, 47. 48; dagegen: Weitzel, die christl. Passahfeier der drei ersten Jahrh., Pforzheim 1848 und in den StKr. 1848, p. 806 ff. (wogegen Hilgenfeld, ThJ. 1849, p. 209 ff. Scholten, das Evang. nach Joh., p. 387 ff.), Steitz, StKr. 1856, 1857, 1859 und JdTh. 1861, p. 102 ff. (wogegen Baur, ThJ. 1857, p. 242 ff. und ZwTh. 1858, p. 298, vgl. Hilgenfeld ebenda 1858, 1862, 1867).

Ritschl u. a. acceptierten Ansicht an, dass die Kleinasiaten den 14. Nisan feierten, weil Jesus an diesem Tage gestorben, durch seinen Tod aber das wirkliche und wahrhafte Passahlamm geworden sei, dessen Typus das Mosaische Passahlamm gewesen (I Kor 5₇). Dann aber ergiebt sich von selbst, dass das Beispiel des Johannes, welches die katholischen Kleinasiaten für ihre Quartodecima geltend machten, völlig mit dem Berichte des vierten Evangeliums übereinstimmt, während aus dem *κατὰ τὸ εὐαγγέλιον* des Polykrates, der zweifellos unser Evang. schon kennt, nur folgt, dass damals die Disharmonie der Evang. in der Bestimmung des Todestages noch nicht ins Bewusstsein getreten war.

Meyer bemerkt noch: Zwar gab es nach dieser Auffassung auch eine Partei Judaistisch (ebionitisch) urteilender Quartodecimaner in Kleinasien, deren Feier des 14. Nisan nicht auf der Voraussetzung des an diesem Tage erfolgten Todes Jesu als des wahren Osterlammes, sondern auf der gesetzlichen Vorschrift des an diesem Tage zu essenden Passahmahls und auf der Voraussetzung, dass es auch Jesus noch an selbigem Tage gegessen und erst am 15. Nisan gelitten habe, beruhte. Vgl Steitz 1856. p. 776ff. Diese erregten den s. g. Laodicenischen Streit und hatten zunächst den Melito von Sardes und Apollinaris von Hierapolis, späterhin Iren., Hippolyt., Clemens u. a. zu Gegnern (Eus. 4, 26). Man schlug sie teils mit dem Gesetze, nach welchem Christus nicht am ersten Festtage hingerichtet, d. i. als das wahre Passahlamm geschlachtet sein könne, teils durch Berufung auf die Evangelien, von denen man annahm, dass sie im Berichte vom 14. Nisan als dem Todestage Jesu übereinstimmten, oder auf Lk 22₁₆, wonach Jesus das Passahmahl des Gesetzes nicht mehr genossen (vgl. Apollin., in dem Chron. Pasch., p. 13 f.).

Wie nach dieser Auffassung die Tradition von dem 14. Nisan als Todestage Christi trotz der entgegenstehenden Darstellung der synoptischen Evangelien sich einwurzelte und erhielt, so hat umgekehrt thatsächlich die Vorstellung von der einjährigen Dauer der Lehrthätigkeit Jesu, die offenbar aus der synoptischen Darstellung entstand (vgl. z. Lk 4₁₉), sich früh festgewurzelt (s. schon Homil. Clem. 17, 19). Allein daraus folgt nichts gegen das frühe Vorhandensein des Johanneischen Evangeliums, das unzweifelhaft eine mehrjährige Dauer der Wirksamkeit Jesu voraussetzt, da jene Vorstellung noch bei vielen festgehalten wird, welche das Johanneische Evang. als echt zweifellos anerkennen (vgl. Clem. Alex., Orig., Ptolem. und überhaupt Semisch, Denkw. Justins, p. 199f.), woraus folgt, dass auch hier die Differenz desselben von den Synoptikern, ebenso wie die in betreff des Todestages Jesu, erst spät ins Bewusstsein trat.

7. Eine sehr bedenkliche Instanz gegen die Johanneische Abfassung des 4. Evangeliums sieht die Tübinger Kritik in dem Alter und der Festigkeit der Überlieferung über den Johanneischen Ursprung der Apokalypse. Sie hält nämlich mit der älteren (Schleiermacher-de Wette'schen) Kritik an der Voraussetzung fest, dass nur entweder das Evangelium oder die Apokalypse dem Apostel zugeschrieben werden könne. Noch Meyer entscheidet sich mit der letzteren für die Echtheit des Evangeliums gegen die der Apokalypse. Dennoch ist es unbestreitbar, dass wir von Justin ein positives Zeugnis über die apostolische Abfassung der Johannesapokalypse besitzen, während er über den Ursprung des Evangeliums nichts aussagt, dass Papias, von dem wir doch nur ein mittelbares Zeugnis über das Vorhandensein des Evangeliums besitzen, in den Anschauungen der Apokalypse lebt, dass also die Anerkennung derselben in der Kirche und ihr apostolischer Ursprung früher und direkter bezeugt ist, als die des Evangeliums. Allein schon Baur selbst fand doch eine gewisse Verwandtschaft zwischen Apokalypse und Evangelium, er nannte letzteres die vergeistigte Apokalypse; und einen organischen Zusammenhang beider haben auch Weizsäcker, Holtzmann, Thoma (der im Evang. eine Antiapokalypse sieht) anerkannt. Nachdem Hase zuerst an der Richtigkeit jener Voraussetzung der Kritik, wonach nur eine der beiden Schriften von dem Apostel herrühren kann, irre geworden (vgl. die Tübinger Schule. Leipzig 1855), haben Niermeyer (Verhand. over de Echtheid d. J. Sch. Gravenhagen 1852 und dazu StKr. 1856) und Gebhardt (der Lehrbegr. d. Apokal. Gotha 1873) näher das Übereinstimmende in Sprachgebrauch und Lehranschauung dargelegt. Namentlich das erstere ist von Bousset (Abth. 16, 5. Aufl. 1896) in weitem Umfange anerkannt, und Harnack, Chronol., p. 675 ist nicht abgeneigt, mit ihm beide Schriften demselben Verf. zuzuschreiben, freilich mit Vorbehalt seiner jüdischen Vorlagen in der Apokalypse. Allein jenes Dilemma beruhte ohnehin auf einer einseitigen Auffassung der Apokalypse in krass-Judaistischem Sinne und auf einer nicht weniger einseitigen Spiritualisierung des Evangeliums, welche die alttestamentlichen Grundlagen und Bezüge seiner Lehranschauung verkennt. Auch ermöglicht die Grundverschiedenheit beider Schriften in Tendenz und Inhalt immer nur eine beschränkte Vergleichung; und da beide Schriften durch einen Zeitraum von mehr als 20 Jahren getrennt sind, in welchem der Verf. aus Palästina nach Kleinasien, aus judenchristlichem in heidenchristliches Gebiet übergesiedelt war, so musste der Apokalyptiker infolge der ganz neuen Stellung, welche die Zerstörung Jerusalems ihm zu seiner ganzen

Jüdischen Vergangenheit gab, notwendig inzwischen eine tiefgreifende innere Wandlung durchgemacht haben

§ 3. *Das Selbstzeugnis des Evangeliums.*

1. Es ist eine völlige Verkennung der Eigenart des Evangelisten, wenn man sagt, die in den anderen Evangelien aufbehaltenen Charakterzüge des Ap. Johannes selbst (Mk 3 17. Lk 9 54. Mk 9 38. 10 35) oder, was Irenaeus von seinem Zusammentreffen mit Cerinth im Bade erzählt (adv. haer. 3, 3, 4), passe zu demselben nicht, während doch der hohe Idealismus desselben, dem alles in die schroffsten Gegensätze auseinandergeht, zwischen denen es keine Vermittlung giebt, und deren Kampf das eigentliche Thema des Evangeliums bildet, der überall in der Erscheinung nur das Wesen, im Anfang schon das Ende sieht (vgl. Weiss, Einl. § 42, 4, Anm. 3), nur die Verklärung jenes Feuergeistes ist, der uns dort entgegentritt, und dessen hochfliegender Ehrgeiz seine Befriedigung gefunden hat in dem Ehrenplatz, den ihm der Herr an seiner Brust gönnte (Joh 13 23. 25). Dass der geschichtliche Johannes einen antipaulinischen Judaismus vertrat, ist doch nur die oft widerlegte Voraussetzung der Tübinger Schule. Dass auch unser Evangelium (10 16. 12 32) eine Bekehrung der Heiden in Aussicht nimmt (ohne einmal, wie die älteren, den ausdrücklichen Befehl zur Heidenmission geben zu lassen), schliesst nicht aus, dass Johannes mit den Uraposteln zunächst die Mission in Israel als seinen Beruf ansah und die Heidenmission dem nachberufenen Paulus überliess, zumal sein geschichtlich unanfechtbarer späterer Eintritt in den paulinischen Wirkungskreis zeigt, dass er derselben nicht feindlich gegenüberstand. Nur aus einer tendenziösen Missdeutung der Apokalypse könnte man nachzuweisen versuchen, dass er dort nur eingetreten war, um das Werk des Paulus zu zerstören. Wenn man daraus, dass er von den Juden als Vertretern des Unglaubens redet, geschlossen hat, dass er nicht selbst ein Jude gewesen sein könne (vgl bes. Fischer, JTh. 1840, 2), so übersieht man, dass auch Paulus (II Kor 11 24). Mk (7 3) oder Mt (28 15) ganz objektiv von den Juden reden, und dass, nachdem die Verstockung des Volkes als solchen längst entschieden war, Johannes seiner eigenen Jüdischen Vergangenheit fremd geworden sein musste, weshalb er auch von den Jüdischen Festen und Gebräuchen mit derselben Objektivität reden konnte, weil dieselben in seinem Kreise keine Nachachtung mehr fanden (2 13. 6 4 u. ö.; 2 6. 19 42). Übrigens trägt das Evangelium keineswegs den antijüdischen

Charakter, den man ihm oft vindiziert hat. Israel ist auch hier das Eigentumsvolk Jehova's (1 11), dem das Heil zunächst bestimmt ist (11 51) und von dem es ausgeht (4 22). So stark, wie nur irgend im ersten Evang., wird die Erfüllung der Weissagung in der Geschichte Jesu und der Messianische Charakter seines Auftretens hervorgehoben: trotz der Betonung der Universalität des Heiles ist doch die Beschränkung der irdischen Wirksamkeit Jesu auf Israel und sein konservatives Verhalten zum Gesetz festgehalten (vgl. Weiss, Lehrb. der bibl. Theol. § 152). Schwer begreiflich wäre freilich, dass der ungelehrte Galiläische Fischer (vgl. auch Act 4 13) sich die philosophische Logoslehre angeeignet haben sollte, obwohl dieselbe doch, selbst wenn der Prolog an dieselbe anknüpfen sollte, im Evang. selbst nirgends mehr hervortritt (vgl. Harnack, ZThK. 1892, p. 189ff.). Allein die Voraussetzung, dass der Verf. durch die Aneignung fremdartiger philosophischer Lehren oder auch nur durch eigene christliche Spekulation (wie noch Meyer will) zu den Aussagen seines Prologs über das höhere Wesen Christi gekommen sei, bewährt sich nicht, und seine echt christliche Mystik und kontemplative Erfassung der Tiefen christlicher Wahrheit hat mit philosophischer Bildung im Sinne seiner Zeit nichts zu thun. Dagegen zeigt sich eine so eingehende Bekanntschaft mit Palästinensischen und insbesondere mit Jerusalemischen Lokalitäten, mit Jüdischen Zuständen, Anschauungen und Gebräuchen, selbst mit Aramäischen Ausdrücken; und durch das Gewand des allerdings von groben Hebraismen freien Griechischen Ausdrucks blickt im ganzen Stilcharakter so sehr der Hebraistische Grundtypus hindurch, dass das Evang. nur von einem Palästinenser geschrieben sein kann, wie neuerdings vielfach von Ewald, Weizsäcker, Luthardt, Weiss nachgewiesen und selbst von Keim, Wittichen, Holtzmann u. a., welche die apostolische Herkunft des Evang. bestreiten, im wesentlichen anerkannt ist. Insbesondere haben Thoma (die Genesis des Johannesevangeliums. Berlin 1882) und Franke (das AT. bei Joh. Göttingen 1885) die alttestamentlichen Grundlagen der Lehranschauung des Evangelisten überzeugend nachgewiesen.

2. Zwar nennt der Verf. sich als solchen so wenig, wie die Verfasser der älteren Evangelien; aber als Augenzeuge giebt er sich sowohl 1 14 (vgl. 1 Joh 1 1. 4 14), als auch 19 35 aufs Bestimmteste zu erkennen; denn weder darf das ἐθεασάμεθα 1 14 von einem geistigen Schauen verstanden werden, da der Kontext ausdrücklich auf das durch die Fleischwerdung vermittelte (sinnliche) Schauen hinweist, noch unterscheidet das ἐκεῖνος 19 35 den Evangelisten vom Augenzeugen, da die Berufung auf das Wahrheitsbewusstsein eines anderen keinen Sinn hat. Dann aber ist dieser Augenzeuge kein anderer als der

Lieblingsjünger, der nach 19$_{26}$ unter dem Kreuze stand und der nach 13$_{23}$ an Jesu Brust lag. Da derselbe demnach unstreitig zu den drei Vertrauten Jesu gehört und doch weder der wiederholt neben ihm genannte Petrus, noch der frühverstorbene Jakobus sein kann, so ist der Augenzeuge kein anderer als Johannes, wofür auch mit Recht die bedeutsame Verschweigung des Namens Johannes gegen Bretschneider, Baur u. a. geltend gemacht wird. Auch seinen Bruder Jakobus nennt der Evangelist nie, obwohl er öfter als die Synoptiker einzelne Jünger nennt. Sich selbst aber führt er schon 1$_{35}$ ohne sich zu nennen, ein, und bezeichnet sich auch sonst als den (ungenannten) anderen Jünger (neben Petrus). Vgl. 18$_{15.\,16}$ und besonders 20$_{8}$, weil aus V. 2 erhellt, dass dieser andere Jünger eben der Lieblingsjünger ist*). Gewiss lässt sich die pseudonyme nachapostolische Litteratur der alten Kirche aus der beim Mangel des Begriffs von litterärischem Eigentum entschuldbaren Sitte, den Namen dessen anzunehmen, in dessen Sinne man zu schreiben vorhatte, vollkommen begreifen (s. Köstlin, ThJ. 1851, p. 149ff.). Aber diese Art indirekter Selbstbezeichnung ist eben ohne Beispiel in dieser pseudonymen Litteratur, die grade die hohen Namen ihrer angeblichen Verfasser am wenigsten verschweigt, und widerspricht mit ihrem Raffinement durchaus der Naivetät derselben. Denn, wenn Baur meint, der Verf. wolle ausdrücklich nicht den Namen des Apostels zu dem seinigen machen, sondern denselben nur mit einem in seinem Geiste geschriebenen Evangelium in die engste und

*) Man hat in dieser Andeutung seiner Person oft eine besondere Bescheidenheit (Ewald), eine »zarte und sinnige Weise«, eine »schüchterne Verschwiegenheit« (so noch Meyer) gesucht: allein es ist die einfachste Form, sein Zeugnis für die selbsterlebte Geschichte einzusetzen, ohne durch eine direkte Selbstbezeichnung in der ersten Person die Objektivität der Darstellung zu stören. Ebensowenig freilich darf man in der Art, wie der indirekt deutlich genug bezeichnete Johannes hier als der Lieblingsjünger erscheint, eine besondere Tendenz sehen, ihn über das synoptische Haupt des Apostelkreises zu erheben (vgl. die Tübinger), wobei man teils eben wegen dieser angeblichen Selbstüberhebung die Abkunft des Evangeliums von dem Apostel bestreitet (Weisse, die Evangelienfr., p. 61. Keim I, p. 157 f.), teils gar mit Renan, Wittichen dieselbe bei dem Apostel für möglich erklärt. Wenn in unserem Evang. der Täufer Johannes immer nur einfach *Ἰωάνης*, niemals *ὁ βαπτιστής* genannt wird, so geschieht das wohl nicht, weil der Schreibende nur dann keine Verwechslung befürchten konnte, wenn er der Apostel selbst war (Credner, Bleek, Ebrard), sondern weil der Apostel, der selbst ein Schüler des Täufers gewesen, aus der lebendigen Erinnerung dieses seines einstigen Verhältnisses zu ihm den Täufer mit dem blossen Namen nennt, wie er ihn als sein Jünger zu nennen gewohnt gewesen war, während die Bezeichnung *ὁ βαπτιστής* schon durch die Geschichte vermittelt war.

unmittelbarste Verbindung setzen (p. 379), so hätte dann grade Johannes direkt als der Augenzeuge genannt, und nur angedeutet werden müssen, dass derselbe der Gewährsmann des Schreibers sei.

Da Meyer den Nachtrag 21 1—24 der Hand des Evangelisten zuschreibt, so findet er auch V. 24 nur eine neue Bezeugung seiner Augenzeugenschaft durch den Verfasser. Anders gestaltet sich die Sache, wenn man V. 24 und dann am natürlichsten auch das ganze Kapitel einer anderen Hand zuschreibt. Da das Kapitel wesentlich die Absicht hat, zu erklären, dass der wirklich eingetretene Tod des Apostels nicht mit dem Weissagungswort Jesu 21 22 im Widerspruch stehe, was Zahn, Einl. II, p. 488 ff. vergeblich bestreitet, und da das Evang. nirgends ohne diesen Nachtrag erscheint, so muss er gleich nach dem Tode des Apostels und gleich bei dem Erscheinen des Evangeliums demselben hinzugefügt sein, und zwar von solchen, die es wagen durften, das Zeugnis seines Verfassers zu bestätigen. Dann aber haben wir in V. 24 aus dem nächsten Johanneischen Kreise und aus der denkbar frühesten Zeit ein Zeugnis über die Abfassung des übrigen Evangeliums durch den Lieblingsjünger (V. 7. 20), da das *γράψας* neben dem *μαρτυρῶν* unmöglich in weiterem Sinne genommen werden kann, wie Weizsäcker p. 301 will.

3. Als zugestanden darf es heutzutage angesehen werden (doch vgl. § 4, 4), dass das vierte Evang. in einer Zeit entstanden ist, wo die synoptische Überlieferung und die aus ihr hervorgegangenen Evangelienschriften längst in den Gemeinden bekannt waren, und dass auch der Evangelist bereits dieselben kannte, wenn sich auch direkte schriftstellerische Berührungen vielleicht nur mit dem Markusevangelium nachweisen lassen*). Das Verhältnis zu ihnen ist der entscheidende Punkt, an welchem sich herausstellen muss, ob der Inhalt des Evangeliums dem Selbstzeugnis desselben entspricht und die Annahme apo-

*) Früher liessen Bleek und de Wette umgekehrt den Johannes durch Markus und Lukas benutzt sein, Lücke hielt es noch für problematisch, und Weisse bestritt, dass der Evangelist unsere synoptischen Evangelien gekannt habe, während Ewald diese Kenntnis auf einige der von ihm angenommenen Quellenschriften der Synoptiker, Meyer auf Markus und die Spruchsammlung des Matthäus beschränkte. Dagegen hat Jacobsen (Untersuchungen über das Johannesevang. 1884) unser Evang. grade vorzugsweise auf Lukas zurückzuführen gesucht. Doch beruhen die allerdings auffallenden Übereinstimmungen beider wahrscheinlich auf einer Bekanntschaft des Lukas (und vielleicht hauptsächlich der ihm eigentümlichen Quelle) mit Überlieferungen, wie sie nur noch in unserem Evang. erhalten sind. Für eine Bekanntschaft mit unserem ersten Evang. sprechen besonders die Zitate 12 15. 40 und der Ausspruch 18 11, während aus 3 3. 5 nichts für eine Bekanntschaft mit dem Hebräerevangelium folgt (gegen Keim, p. 120).

stolischer Abkunft zulässt. Wäre unser Evang. in dem Masse von den synoptischen Berichten bis auf den Wortlaut derselben im Einzelnsten abhängig, wie es Holtzmann ZwTh. 1869 darstellt, so könnte von der Abfassung desselben durch einen Augenzeugen nicht mehr die Rede sein; aber ebensowenig, wenn ganze Redestücke der synoptischen Evangelien in ihm frei bearbeitet sind, wie Weizs., p. 279—85 gefunden haben will. Allein seine Nachweisungen beweisen nur, dass in vielen Reden des 4. Evangeliums durch den Schleier der Johanneischen Eigentümlichkeit noch die aus den Synoptikern bekannte Lehrweise Jesu und namentlich seine Bildersprache hindurchblickt (vgl. Weiss, StKr. 1866, 1). Vielfach sind auch Gnomen, die uns aus der älteren Überlieferung bekannt sind, in ihm bald wörtlich, bald sehr frei wiedergegeben und in neuer Weise in die Rede Jesu verflochten, grade wie in den synoptischen Evangelien. Wenn die parabolischen Reden Jesu vielfach durch allegorisierende Züge und Deutungen bis fast zur Unkenntlichkeit entstellt sind, so sehen wir darin nur einen mit der Zeitferne von selbst gegebenen Höhepunkt eines schon bei den Synoptikern beginnenden Prozesses. Ausserdem aber bietet das Evang. eine Fülle ihm eigentümlicher Reden und Wechselgespräche Jesu, die nur entweder ganz freie Kompositionen des Evangelisten sein können oder beweisen, dass der Verf. über einen reichen Schatz von Erinnerungen aus dem Leben Jesu verfügte, wie sie nur dem Ohrenzeugen zu Gebote standen. Die Exegese wird nachzuweisen haben, dass dieselben unmöglich als blosse Explikationen der Logoslehre betrachtet werden können, sondern überall einen festen Kern geschichtlicher Erinnerungen voraussetzen, deren lebensvolle Bezüge auf die gegebenen Verhältnisse dieser Auffassung durchaus widersprechen. Eine wörtliche Wiedergabe war freilich nach so vielen Jahrzehnten ohnehin eine Unmöglichkeit; und die Ähnlichkeit der Christusreden mit der Lehrweise des ersten Briefes, sowie mit den Reden des Täufers zeigt, dass diese Reden und Gespräche in freier Reproduktion und mit absichtlicher Erläuterung und Deutung wiedergegeben sind. Wie schon in der synoptischen Überlieferung die Aussprüche Jesu immer neu zusammengestellt und ihrem Zusammenhange gemäss neugestaltet wurden, so hat auch Johannes die Bruchstücke seiner Erinnerung neu zusammengefügt. Mit Recht ist wiederholt bemerkt worden, dass grade der Augenzeuge, der sich bewusst war, sein gesamtes geistiges Leben aus dem Verkehr mit Christo geschöpft zu haben, wie er ihn unter der Leitung des Geistes immer tiefer hatte verstehen gelernt (vgl. Joh 16$_{13}$f.), dabei am sichersten war, nichts Fremdartiges in das Bild Jesu hineinzutragen. Dass er aus der Rede Jesu unmittelbar in die eigene Erläuterung übergeht

(3 19ff.) und eine Reihe von Sprüchen augenscheinlich zu einem nicht gehaltenen Monolog zusammenreiht (12 44ff.), dass er vielfach auf frühere Aussprüche zurückweist, die nur ihrem Inhalt, aber nicht ihrem Wortlaut nach dagewesen sind, zeigt deutlich, dass es ihm auch garnicht auf die wörtliche Wiedergabe einzelner Reden ankam.

Die bei diesem Verfahren des Verf.s unvermeidliche Mischung des Objektiven und Subjektiven geht aber nicht so weit, dass sie den ursprünglichen wesentlichen Bestand in die individuelle Anschauung hätte aufgehen lassen. So ist weder der eigenartige Logosbegriff des Prologs*) (so oft auch von dem Worte Gottes oder Christi im gangbaren Sinne die Rede ist), noch was dort von der vorgeschichtlichen Wirksamkeit des Logos und seiner Fleischwerdung gesagt ist, irgend Jesu in den Mund gelegt. Nur hätte Meyer nicht leugnen sollen, dass der Evangelist vielfach die in einzelnen Andeutungen Jesu gegebene Ahnung einer Herkunft aus einem ewigen himmlischen Sein in ganz lehrhafter Weise zum Ausdruck gebracht und auch in andersartige Aussprüche eingetragen hat. Aber auch andere ihm geläufige Vorstellungen, wie die Geburt aus Gott, die ausgebildetere Vorstellung von der Heilsbedeutung des Todes Christi, der Antichrist u. a. kommen nicht in den Reden vor, während umgekehrt Vorstellungen, wie die von der Geburt aus Wasser und Geist, der Anbetung in Geist und Wahrheit, des Menschensohnes und des Geistes als des Paraklet nicht in seine Lehrweise übergegangen sind und daher nur auf treuen Erinnerungen beruhen können. Auch sonst tragen viele der von ihm aufbehaltenen Aussprüche den unzweifelhaften Stempel der Originalität, und grade manche auffallenden Wendungen der Gespräche und Reden, wie seine Unterscheidung der apostolischen Deutung von der thatsächlichen Grundlage einzelner Aussprüche zeigen seine Gebundenheit an feste Erinnerungen. Vieles in der Verschiedenheit der Johanneischen und synoptischen Lehrweise Jesu erklärt sich freilich auch daraus, dass die Erscheinung Jesu an sich viel zu reich und grossartig war, um nicht auch, je nach den verschiedenen Individualitäten, ver-

*) Wenn Meyer behauptet, dass trotzdem der wesentliche Logosbegriff seinem Inhalte nach allenthalben bei Johannes aus dem Bewusstsein Jesu hervortritt und durchklingt (vgl. 3 11. 13 31. 6 33ff. 6 62. 7 29. 8 12. 23. 58. 16 28. 17 5. 24 u. a.), so versteht er darunter im wesentlichen nur das »transcendente Selbstbewusstsein Jesu« und will die Vorstellung abwehren, dass sich Johannes aus der Erscheinung des Herrn und aus seinen Reden und Werken eine Abstraktion über sein Wesen gebildet habe (im Prolog), welche durch seine eigene Darstellung der Geschichte nicht vertreten, ja widerlegt würde, was allerdings undenkbar wäre (gegen Weizsäcker, JdTh. 1857, p. 154ff. 1862, p. 634ff.).

schieden aufgefasst zu werden; dass die synoptische Überlieferung uns mehr die volkstümliche Lehrweise Jesu nach Form und Inhalt erhalten hat, während uns das 4. Evang. mehr in seine Kontroversen mit den Theologen seiner Zeit oder in die tieferen Belehrungen der Jünger einführt; dass es endlich dem Zweck seines Evangeliums (20 31) entspricht, wenn er nicht bei der Reichsverkündigung Jesu, bei seinen Belehrungen über die rechte Gesetzeserfüllung und seiner antipharisäischen Polemik, bei seinen Weissagungen über die Geschicke Israels und dergleichen verweilt, sondern fast ausschliesslich bei dem, was Jesus über seine Person und das in ihr gegebene individuelle Heil gesagt hat.

4. Wäre in der That in unserm Evang., wie seitens der Kritik vielfach behauptet ist, jeder menschliche Zug in dem Bilde Jesu ausgelöscht und nur der blutlose Schemen des seine Gottheit offenbarenden Logos übrig geblieben; wäre jede Spur einer geschichtlichen Bewegung seines Lebens verwischt und alles von vorn herein fertig, Glaube wie Unglaube, so dass eine »bleierne Monotonie« (Keim, p. 117) sich über dem Bilde desselben lagerte, und nur durch die künstlichsten Mittel die Katastrophe zuerst aufgehalten und endlich, nachdem alle geschichtlichen Motive derselben schon früher verbraucht, durch willkürlich ersonnene Motive herbeigeführt wäre, dann könnte selbstverständlich von der Herkunft des Evang. von einem Augenzeugen nicht die Rede sein. Allein obwohl es allerdings in dem Zwecke des Evangeliums liegt, die göttliche Herrlichkeit Christi in seiner Selbstoffenbarung zur Darstellung zu bringen, so fehlt es demselben dennoch nicht an einer selbst über die Synoptiker hinausgehenden Fülle echt menschlicher Züge aus dem Leben Jesu. Obwohl nicht wie dort die Heilthätigkeit Christi in der bunten Fülle mannigfaltiger Züge aus seinem Leben dargestellt, sondern einzelne grosse Wunder Christi in ihrer Bedeutsamkeit hervorgehoben und beleuchtet sind, so wird seine Wunderthätigkeit doch noch stärker als dort überall als eine ihm von Gott verliehene dargestellt. Obwohl die recht zweifelhaften inneren Entwickelungen Jesu und die äusseren Entwickelungen seiner Geschichte, die man vielfach in den Synoptikern entdeckt haben will, durch unser Evang. nicht bestätigt werden, so fehlt es seiner Darstellung doch nicht nur nicht an geschichtlicher Entwickelung, sondern es bietet vielmehr an vielen Punkten, insbesondere für die Krisis in Galiläa und die letzte Katastrophe in Jerusalem, erst die Bedingungen eines wirklich geschichtlichen Verständnisses. Es kann dies um so weniger auffallen, als nach der richtigen Einsicht in die Entstehung der synoptischen Evangelien das ganze geschichtliche Gerüst derselben und was sich in ihnen von ge-

schichtlichem Pragmatismus findet, auf der Darstellung des Markus beruht, der kein Augenzeuge des Lebens Jesu war, und der deshalb, wie er sich vielfach mit einer gruppenweisen sachlichen Zusammenstellung der mündlich und schriftlich überlieferten Einzelheiten aus dem Leben Jesu begnügen musste, so in seinen Kombinationen über den sich darin darlegenden Pragmatismus leicht fehlgehen konnte. Wenn auch hier der Evangelist so viele Ereignisse übergeht, welche die Synoptiker erzählen, so ist es, da er die synoptische Überlieferung als bekannt voraussetzt (vgl. Nr. 3), ganz undenkbar, dass er damit diese Erzählungen als ungeschichtlich hat bezeichnen wollen, obwohl dies selbst Meyer noch hinsichtlich einzelner annahm. Es liegt dies vielmehr einfach an dem eklektischen Charakter des Evangeliums (vgl. § 4, 1), und alle Versuche, es aus tendentiöser Absichtlichkeit zu erklären, sind damit ausgeschlossen.

Von dem durch Markus für alle Synoptiker festgestellten Schema der öffentlichen Wirksamkeit Jesu weicht nun unser Evangelist in mehrfacher Weise ab. Während sie dort auf Galiläa beschränkt scheint, dehnt sie sich hier wiederholt auf Judäa aus, sie beginnt bereits vor dem Auftreten Jesu in Galiläa, mit dem Markus begann, verschiedene Festreisen gehen der letzten verhängnisvollen vorher, und dadurch dehnt sich seine Wirksamkeit auf wenigstens zwei Jahre aus. Es ist der Kritik noch nicht gelungen, das Motiv in irgend glaubhafter Weise aufzuweisen, weshalb der späteste Evangelist so von aller Tradition abgewichen sein und dadurch selbst seinem Werk die Aufnahme erschwert haben sollte; alle geschichtlichen Erwägungen sprechen für die Richtigkeit seiner Darstellung, ja selbst in den von den Synoptikern verarbeiteten Materialien fehlt es nicht an Fingerzeigen, welche auf dieselbe Vorstellung hinführen. Nur aber auf Grund selbständiger augenzeugenschaftlicher Kunde konnte unser Evangelist so mit Bewusstsein die älteste Erzählung zurechtstellen, wie er es 3_{24} thut. Auch in der Darstellung einzelner Ereignisse finden sich auffallende Abweichungen, freilich die unlösbarsten Differenzen im Verhältnis zu unserem ersten Evangelisten, der in all diesen Punkten dem Markus gegenüber sekundär ist. Aber auch Markus selbst ist doch nur eine Quelle zweiten Ranges, und auch wo wir annehmen dürfen, dass wir den Bericht der ältesten (apostolischen) Quelle über einzelne Vorfälle noch besitzen, ist derselbe sichtlich so skizzenhaft und ungenau, dass er eine Vervollständigung und Berichtigung durch einen zweiten Augenzeugen sehr wohl verträgt. Auch hier aber wiederholt sich die Erscheinung, dass die Darstellung des 4. Evangeliums oft alle geschichtliche Glaubwürdigkeit für sich hat (vgl. z. B. die Verlegung der Tempelreinigung in den ersten Festbesuch) oder selbst durch andere

Züge der Synoptiker aufs Deutlichste bestätigt wird (vgl. z. B. die Verlegung des letzten Mahles auf den 13. Nisan), was wieder auf eigene augenzeugenschaftliche Kunde führt (vgl. bes. Beyschlag, zur Joh. Frage, p. 53—124).

Übrigens hätte Irrtum und Ungeschichtliches auch in der Erinnerung eines Apostels nach so langem Zeitverfluss mit unterlaufen können, ja, es ist unbestreitbar, dass auch die lehrhafte Tendenz des Evangelisten und die Betonung der ihm besonders wichtigen Gesichtspunkte in seiner Erinnerung einzelne Züge verlöschen, andere in eigentümliche Beleuchtung rücken und so das Bild mancher Ereignisse umgestalten konnte. Aber die Erklärung aller Abweichungen als bewusster tendentiöser Alterationen kann ohne die grösste Künstelei nicht durchgeführt werden, und insbesondere eine Fülle kleiner Angaben über Zeit und Ort, über einzelne ausdrücklich benannte Personen spotten jeder derartigen Erklärung und sind nur begreiflich, wenn sie auf selbständiger Kunde beruhen. Endlich aber enthält das Evang. auch eine Fülle ihm ganz eigentümlichen Erzählungsstoffs, der nur entweder als ganz freie Tendenzdichtung gefasst werden kann oder als ein schlagender Beweis eigener geschichtlicher Erinnerungen betrachtet werden muss. Dass es aber allen Bemühungen der Kritik nicht gelungen ist, alles Sondereigentum des vierten Evangeliums in ideale Geschichte aufzulösen, durch deren durchsichtigen Schleier seine Lehrgedanken hindurchblicken, dass vielmehr überall sich hartes Gestein echt historischer Erinnerungen zeigt, das jeder solcher Umdeutung widerstrebt, hat ein Kritiker wie Renan schlagend nachgewiesen (vgl. das Leben Jesu. Supplement zur 13. Aufl. Deutsche Ausg. Leipzig 1870), und der jüngste Versuch Thoma's (die Genesis des Johannesevang. Berlin 1882), alles Einzelne im Evang. aus einer eklektischen Zusammenhäufung heterogenster Stoffe und Reminiscenzen, wie aus einer an Aberwitz grenzenden Allegorese zu erklären, kann das nur bestätigen. Dann aber zeugt auch hier der Inhalt des Evangeliums für seine apostolische Abfassung.

Bestreitung und Verteidigung des Evangeliums. Nach unbedeutenderen Vorgängern hat zuerst Bretschneider (Probabilia de evang. et epist. Joh. ap. indole et origine. Lips. 1820) das Evang. einem Heidenchristen in der ersten Hälfte des 2. Jahrh. zugeschrieben, aber allgemeine Zurückweisung von den verschiedensten Richtungen erfahren*). Dagegen verstand es sich für die Tübinger Schule von selbst,

*) Gegen die älteren Bestreitungen von Evanson (Dissonance of the four evangelists. Ipswich 1792), Horst, Cludius, Ballenstedt u. a. vgl. Wegscheider, vollst. Einl. in das Evang. Joh. 1806, gegen Bretschneider: Stein, authentia ev. Joh. Brandenb. 1822. Hemsen, die

dass der Apostel Johannes, der als eine der Säulen der Urgemeinde nach ihrer Grundanschauung ein krasses antipaulinisches Judenchristentum repräsentieren musste, nicht der Verf. des pneumatischen Evangeliums sein könne. Durch eine scharfsinnige Analyse des Evangeliums suchte Baur (ThJ. 1844) darzuthun, dass dasselbe nur eine ideale Komposition sein wolle, welche, teils frei mit den synoptischen Materialien schaltend, teils ganz selbständig dichtend, die Logoslehre nach ihren einzelnen Momenten zu entwickeln und dialektisch zu verarbeiten suche. Auf der Höhe seiner Zeit stehend (um die Mitte des 2. Jahrh.), in alle Gegensätze derselben eingreifend und dieselben in eine höhere Einheit auflösend, an die Apokalypse anknüpfend und mit dem Montanismus sich durch die Lehre vom Paraklet berührend, aber selbst aus der gnostischen Zeitströmung hervorgegangen, habe der heidenchristliche Verf. in echtapostolischem Geiste das Christentum zur Weltreligion erhoben und die Loslösung desselben von seiner Jüdischen Vergangenheit vollzogen*). Die ungeschichtliche Verarbeitung und Um-

---

Authent. der Schriften des Ev. Joh. Schleswig 1823. Usteri, Comment. crit. in qua evang. Joh. genuinum esse ost. Turici 1823. Crome, Probabilia haud prob. Lips. 1824. Rettberg, an Joh. — reliquis canon. script. vere repugnet. Gott. 1826. Hauff, Authent. d. Ev. Joh. 1831 und die Kommentare von Lücke (3. Aufl. 1840. 43) und Tholuck (7. Aufl. 1857). Zuletzt erklärte Bretschneider selbst, dass sein Zweck, eine genauere Untersuchung der Echtheit zu veranlassen, erreicht sei, und die angeregten Zweifel als erledigt gelten könnten (vgl. s. Dogm. 3. Aufl. I, p. 268). Nur Strauss, der übrigens an seiner Verwerfung selbst in der 3. Aufl. des Lebens Jesu (1838) irre geworden war, verschärfte dieselbe in der vierten wieder (1840), und ihm folgten Lützelberger (vgl. p. 3) und Bruno Bauer (Krit. d. evang. Gesch. d. Joh. 1840. Krit. d. Evangelien 1850), während selbst Gfrörer (Gesch. des Urchristentums. 1838) an der Echtheit festhielt. Nur de Wette ist über die von Bretschneider erregten Zweifel nie ganz hinausgekommen, hat sie aber auch nie zu kategorischer Verwerfung des Evangeliums gesteigert.

*) Schon Schwegler (Montanismus 1841) hatte von der Stellung Kleinasiens zum Passahstreit aus die Echtheit des Evangeliums bestritten (vgl. Nachapostol. Zeitalter, 1846), und Köstlin in s. Joh. Lehrbegr. (1843) dasselbe für unecht erklärt. Baur nahm seine berühmten Aufsätze aus den Jahrb. in s. krit. Untersuchungen über d. kanonischen Evang. (1847) auf und verteidigte sie in s. Sendschreiben an Dr. C. Hase. Tüb. 1855 (vgl. »die Tübinger Schule« 1859. 60. Das Christentum u. d. christl. Kirche d. 3 erst. Jahrh. Tüb. 3. Aufl. 1863). Hilgenfeld, bis in's 4. Dec. des 2. Jahrh. hinaufgehend, fand in dem Evang. ein dualistisch-gnostisches System, das zwischen dem Valentinianischen und Marcionitischen die Mitte hält (vgl. d. Evang. u. d. Briefe Joh. nach ihrem Lehrbegr. dargest. Halle 1849; d. Evangelien. Leipz. 1854; d. Urchristentum. Jena 1855; Kanon u. Kritik d. NT. Halle 1863; Einl. in's NT. Leipz. 1875); Volkmar lässt den Evangelisten ca. 155 von der antijüdischen Gnosis Marcions ausgehen und dieselbe durch die den Monismus einhaltende Logoslehre Justins überwinden (vgl. Religion Jesu 1857; Geschichtstreue Theologie 1858; die Evangelien. Leipzig 1870. Zürich 1876). Im Gefolge der Tübinger gehen, in der Zeit-

gestaltung der synoptischen Überlieferung im 4. Evang. haben besonders Strauss (in seinem Leben Jesu von 1864) und Keim (in seiner Gesch. Jesu von Nazara 1867) im Einzelnen nachzuweisen gesucht, und wenn letzterer, der unbefangener als die älteren Kritiker die Abfassung durch einen Judenchristen zugestand, durch die äussere Bezeugung des Evangeliums gedrängt, dasselbe anfangs bis 110—17 hinaufzurücken versuchte, so ist er zuletzt doch wieder bis 130 herabgegangen. Allein selbst in dieser Zeit lebten noch so viele, die den Apostel gekannt haben mussten, dass ein unter seinem Namen erscheinendes, seiner ganzen Richtung, sowie der herrschenden synoptischen Evangelientradition widersprechendes Evang. unmöglich so rasch Eingang finden und von allen Richtungen in der Kirche acceptiert werden konnte, weshalb eben Keim sich zur Bestreitung der Tradition über die Ephesinische Wirksamkeit des Johannes gedrängt sah (vgl. § 1 Anm.). Nirgends zeigt sich im 2. Jahrh. eine Persönlichkeit von der Bedeutung, wie sie das Evang. voraussetzt, nirgends eine Richtung von der alle Gegensätze vermittelnden Hoheit, aus der sie hervorgehen konnte. Unbegreiflich bleibt der absichtliche Anschluss dieses Anonymus an den seiner Richtung (nach der Auffassung der Tübinger) doch so fremden Apokalyptiker; und die mehr andeutende Art, wie er den Namen des Johannes für sich beansprucht, ist gegen alle Analogie in der pseudonymen Litteratur, so dass es der Tübinger Schule nicht gelungen ist, die Entstehung des Evangeliums auch unter ihren Voraussetzungen denkbar zu machen. Gegen die Tübinger Schule erklärten sich von verschiedenen Standpunkten aus besonders Ebrard, Thiersch, Schleiermacher, Bleek, Hase, Mayer, und die meisten Kommentatoren des Evangeliums sind bei der Verteidigung seiner Echtheit stehen geblieben *). Nachdem sich der Streit eine Zeit lang hauptsächlich um die äusseren Zeugnisse gedreht hatte, haben Luthardt (der Joh. Ursprung des

---

bestimmung vielfach (selbst bis 170 hin) schwankend, Scholten, das Evang. nach Johannes, deutsch v. Lang. Berlin 1867; Hausrath (in s. neut. Zeitgesch.), Hoenig, Thoma, Holtzmann und Jülicher in ihren Einleitungen, Pfleiderer in seinem Urchristentum. Berlin 1887. Vgl. noch Mangold in d. 3. u. 4. Aufl. der Bleek'schen Einl. 1875. 86.

*) Vgl. zuerst Merz i. d. Stud. d. Württemb. Geistl. 1844, 2, ferner Hauff, StKr. 1846, 3. Ebrard (d. Evang. Joh. 1845; Wissensch. Krit. d. evang. Gesch. 3. Aufl. 1868), Thiersch (Versuch zur Wiederherstellung des histor. Standpunkts d. Krit. 1845; Echtheit der NT. Schriften 1846). Schleiermacher (Einl. in's NT., herausgeg. v. Wolde. Berl. 1845, u. s. Leben Jesu (herausgeg. v. Rütenik. Berlin 1864), Bleek (Beiträge zur Evangelien-Kritik. Berl. 1846 und seine Einl. in's NT., nach s. Tode herausgeg. 1862), Hase (Sendschreiben an Baur 1855 »die Tübinger Schule« u. s. Leben Jesu. 5. Aufl. 1865), Mayer, die Echtheit des Evang. nach Joh. Schaffh. 1854 (katholisch). Guericke, Gesamtgesch. d. NT. 3. Aufl. Leipzig 1868, Grau, Entwicklungsgesch. d. neut. Schrifttums. Gütersloh 1871. Zahn, Einl. II, § 64—69 und die § 5 aufgezählten Kommentare.

4. Evang. Leipz. 1874) und Beyschlag (Zur Joh. Frage. Gotha 1876) wieder in umfassenderer Weise die Verteidigung des Evangeliums gegen die neuere Kritik unternommen (vgl. noch Weiss, Leben Jesu. 3. Aufl. Berlin 1888).

Auch an vermittelnden Hypothesen hat es nicht gefehlt. Nach älteren Versuchen war es besonders Weisse, der einen echten Kern in Johanneischen Studien suchte, in welchen der Apostel in der Absicht, die Lehre seines Meisters sich in grösserem Zusammenhange darzustellen, eine Reihe von Reden komponierte, und welche dann ein Schüler des Apostels mit Hinzunahme des ihm aus dem Munde desselben Bekannten und der evangelischen Überlieferung zu einer freilich sehr unvollkommen geratenen evangelischen Geschichte verarbeitete *). Dagegen konnte die neuere Kritik, die besonders die eigentümliche Theologie des Evangeliums dem Apostel absprach, am wenigsten die Christusreden als die echte Grundlage desselben betrachten, weshalb man neuerdings mehr an eine Abfassung des Evangeliums auf Grund Johanneischer Überlieferungen durch einen vertrauten Schüler des Apostels gedacht hat. Am bestechendsten ist diese Hypothese zuletzt von Weizsäcker ausgeführt, dem Hase (Geschichte Jesu. Leipz. 1876, p. 51 f.) nach lang-

*) Schon Eckermann (Theol. Beiträge 1796) u. Vogel (der Evangelist Joh. u. s. Ausleger 1801, 4) nahmen eine Bearbeitung Johanneischer Aufzeichnungen an, Ammon und Paulus wollten den Herausgeber von dem Verf. des Evangeliums unterscheiden, und Rettig (Ephemer. exeg. I, p. 83 ff.) liess einen Schüler des Johannes seine Logosphilosophie in die von ihm redigierten Aufzeichnungen des Apostels eintragen. Die Hypothese Weisse's (vgl. s. Evang. Gesch. Leipz. 1838; die Evangelienfrage 1856; doch vgl. s. evang. Dogm. 1855 I, p. 153) ist erneuert und näher modifiziert von Freytag (d. heil. Schriften des NT. 1861; Symphonie d. Ev. 1863; gegen ihn bes. Frommann, StKr. 1840. Hilgenfeld, ZwTh. 1859). Schenkel, der noch in StKr. 1840 die echten Redestücke aussondern zu können meinte, lässt in seinem Charakterbild Jesu (1864) das 110—20 entstandene Evang. nur auf Johanneischen Überlieferungen fussen, die in der 4. Aufl. (1873) bereits verschwanden, nachdem er mit Keim die Ephesinische Wirksamkeit des Apostels aufgegeben. Schweizer, der früher (das Evang. Joh. 1841) nur die galiläischen Erzählungsstücke als Zusätze des Verf.s von Kap. 21 ausschied, hat ebenfalls seine Hypothese später zurückgenommen. Dagegen ist die Weisse'sche Hypothese in eigentümlicher Modifikation erneuert von Wendt (die Lehre Jesu. Göttingen 1886; d. Johannesevangelium. Göttingen 1900), der, analog der Bearbeitung der Matthäuslogien im 1. Evangelium, eine Reihe von Johanneslogien, die wesentlich der späteren Zeit Jesu angehören sollen, mit kurzen, geschichtlichen Einleitungen versehen und durch den Prolog eingeleitet waren, aus der Bearbeitung des 4. Evangelisten, deren Geschichtlichkeit er im wesentlichen preisgiebt, auszuscheiden versucht. Mit ihm berührt sich Spitta, über Unordnungen im Text des 4. Evang. (Zur Gesch. u. Litt. des Urchristentums I, 1893). Thenius (das Evang. der Evangelien 1865) nimmt nur einzelne Erläuterungen der Worte Jesu und die Bezeichnung des Lieblingsjüngers als eingetragen an.

jähriger Verteidigung des Evangeliums schliesslich beigetreten ist*). Eine ganz neue Wendung hat die Johanneische Frage dadurch genommen, dass man vielfach geneigt war, die ganze Überlieferung von der Wirksamkeit eines Johannes in Kleinasien auf den Presbyter zu beziehen. Wäre auch dieser ein unmittelbarer Herrnschüler, so müsste er ja noch zu Jesu Zeit in Palästina gelebt haben, und bei dem starken Vorherrschen Jerusalemischer Traditionen im 4. Evang. lag es nahe, ihn für einen Jerusalemiten zu halten (vgl. schon v. Uechtriz, Studien über den Ursprung des Evang. nach Joh. Gotha 1876; Delff, das vierte Evangelium. Husum 1890, der ihn für einen Jerusalemischen Hohenpriester hält, aber seinen glaubwürdigen Bericht mit erheblichen Interpolationen durchsetzt sein lässt). Dann rührte auch dies Evang. noch von einem Augenzeugen her. Vgl. besonders die glänzende Verteidigung dieser Hypothese von Bousset in d. Einl. zur Apok., der ihn gradezu für den Lieblingsjünger des Evang. erklärt (p. 47), und Harnack, Chronologie, p. 679. Allein diese Hypothesen scheitern an dem Selbstzeugnis des Evangeliums (§ 3, 2). Jedenfalls bleibt es dabei, dass der Behauptung der Unechtheit noch viel grössere Schwierigkeiten entgegenstehen als der traditionellen Ansicht (vgl. Ritschl, Altkath. Kirche. 2. Aufl. 1857. p. 48).

---

*) Reuss (Gesch. d. heil. Schrift. 5. Aufl. Braunschweig 1874) hat, obwohl er die Möglichkeit der Abfassung durch den Apostel festhält, grade die Reden nach Form und Fassung für ein Werk des Schriftstellers erklärt, und ebenso Renan, der im übrigen das Evang. auf Grund Johanneischer Aufzeichnungen und Diktate entstanden sein lässt (vgl. Leben Jesu. 13. Aufl. 1867). Ewald, der JbW. III. V. VIII. X. XII das Evang. vielfach gegen die Tübinger Kritik verteidigt, lässt dasselbe von dem Apostel seinen Freunden diktiert und von diesen noch bei seinen Lebzeiten mit dem Anhang Kap. 21 veröffentlicht sein (vgl. Joh. Schriften 1861), wofür doch weder die Nachricht des Clem. Alex. (bei Euseb. 6, 14), noch die des Murat. Canons spricht. Schon Michel Nicolas (études critiq. sur la bible 1864) hielt den Presbyter Johannes für den Verfasser, Tobler den Apollos, den er zu einem Schüler des Apostels Johannes machte (die Evangelienfrage 1858; ZwTh. 1860, 2. und dagegen Hilgenfeld, Volkmar, ebend. 1859, 2. 60, 3); und später hat letzterer sogar die vom Apostel herrührende aramäische Grundlage herzustellen versucht (das Evang. Joh. nach dem Grundtext. 1867). Von Weizsäcker vgl. die lehrreichen Aufsätze JwTh. 1857 (das Selbstzeugnis des Joh. Christus), 1859 (Beitr. zur Charakteristik des Joh. Evang.), 1862 (die Joh. Logoslehre) und s. Untersuchungen über die evang. Gesch. (Gotha 1864). Die wunderliche Hypothese von C. Wittichen, welcher die ihm unglaubwürdig scheinenden Erzählungen trotz der Apostolizität des Evangeliums für freie Dichtungen hielt (der geschichtliche Charakter des Evang. Joh. 1869. Vgl. dagegen Pfleiderer, ZwTh. 1869, 4), hat der Verf. selbst zurückgezogen (vgl. das Leben Jesu 1876, p. VIII).

§ 4. Komposition und Zweck des Evangeliums, Zeit und Ort der Abfassung.

1. Wenn Johannes durch seine Geschichtsdarstellung die Überzeugung, dass Jesus der Messias sei, gewähren, und durch diesen Glauben das wahre Leben, welches in Jesu zeitlich erschienen sei, vermitteln will (20 31), so zeigt der gleichsam als sein Programm an die Spitze gestellte Prolog, der den Schlüssel zum Verständnis seines Evangeliums bietet, dass er in Jesu den Messias nachweisen will, sofern er der Fleisch gewordene göttliche Logos ist. Die Herrlichkeit des göttlichen Logos, wie er sie in dem irdischen Leben Jesu Christi geschaut (1 14), wie sie sich im Kampf mit dem ungläubigen feindseligen Judentum immer herrlicher offenbart und die empfänglichen Seelen zu immer vollerem Glauben und immer seligerem Schauen geführt hat, will er in seinem Evang. darstellen. Diese Grundidee des Evangeliums thut dem historischen Charakter desselben darum keinen Eintrag, weil sie aus der selbsterlebten Geschichte konzipiert und in ihr wiederum nachgewiesen erscheint. Freilich aber bedingt sie die Auswahl und Behandlung des Stoffes, der teils aus dem vorhandenen und bereits in den älteren evangelischen Schriften sich darstellenden Überlieferungskreise ausgewählt, teils aus dem reichen Vorrate eigener Erinnerung und Erfahrung mit erwogener Auslese geschöpft ist. Nicht ein Leben Jesu wollte er erzählen und alles Einzelne, was er von ihm wusste, mitteilen, sondern an einer Auswahl von Reden und Thaten des Herrn und von bedeutungsvollen Wendepunkten und Ereignissen in seinem Leben, die er unter die Beleuchtung des ihm darüber aufgegangenen tieferen Verständnisses bringt, wollte er die lehrhaften Grundgedanken, die der Prolog vorausschickt, bewahrheiten *).

Früher teilte man das Evang. gewöhnlich nach seinen geographischen oder chronologischen Angaben, insbesondere nach dem Schema der drei Festreisen (Bengel, Olshausen); Lücke, de Wette hielten sich vorzugsweise an den Einschnitt, welchen die Betrachtung 12 37—50 bildet. Erst Baur hat durch seine Analyse das Verständnis einer mehr den Grundgedanken des Evangeliums entsprechenden Gliederung ange-

*) Bertholdt, Wegscheider, Schott u. a. nahmen eine Benutzung selbstgefertigter älterer Aufzeichnungen an. Meyer betont die bedeutsame Siebenzahl von Wundergeschichten, in der jede Hauptart der Wunder repräsentiert sei, da die absichtlich ausgelassenen Dämonenaustreibungen nicht eigentlich σημεῖα in seinem Sinne waren. Ewald liess ein Erzählungsstück mit einer Dämonenaustreibung hinter Kap. 5 ausgefallen sein.

bahnt, die seitdem in verschiedenen Fassungen dargestellt ist (vgl. die Kritik derselben bei Luthardt, Godet, Holtzmann. ZwTh. 1881, Keppler, die Komposition des Johannesevang., Tübingen 1874 u. besonders Franke, StKr. 1884, 1), welche aber, obwohl sie vielfach Momente des Richtigen enthalten, Meyer mit Recht als teilweise auf dem Wege der Abstraktion gewonnen und vielfach zu subjektiv charakterisiert. Er selbst folgt am meisten der Einteilung von Ewald (JbW. III, p. 168. VIII, p. 109. Joh. Schriften I, p. 18ff.); aber auch seine Auffassung der Gliederung dürfte sich nach den Grundgedanken des Werkes noch durchsichtiger gestalten und näher bestimmen lassen. Nach dem Prolog (1 1—18) schildert der erste Teil die Einführung Jesu in die Welt durch das Zeugnis des Täufers und die Selbstoffenbarung Jesu in Wort und Werk vor den ersten Gläubigen (1 19—2 12). Der zweite zeigt uns den ersten Kreislauf seiner glaubenweckenden Selbstoffenbarung in allen drei Landesteilen (2 13—4 54). Der dritte bringt die Krisis des Unglaubens in Judäa (Kap. 5) und des Halbglaubens in Galiläa (Kap. 6). Der vierte schildert den sieghaften Kampf Jesu mit den Repräsentanten des Unglaubens in Jerusalem (Kap. 7—10), der fünfte die Vollendung seiner Selbstoffenbarung vor den Gegnern (Kap. 11), vor dem Volk (Kap. 12) und vor den Jüngern (Kap. 13—17), der sechste die Vollendung des Unglaubens in der Leidensgeschichte (Kap. 18. 19) und der siebente die Vollendung des Glaubens durch die Erscheinungen des Auferstandenen (Kap. 20)*).

2. Das Evang. war zunächst für diejenigen Kreise des Christentums bestimmt, in welchen der Apostel lebte und wirkte, mithin für Leser auf ursprünglich Paulinischem Missionsgebiet, wo die noch vorhandenen juden- und heidenchristlichen Elemente sicher durch Johannes zu völliger Einheit verschmolzen waren**). Vielfach hat man Polemik gegen die häretischen Gnostiker als den Zweck des Evang. angenommen, wie schon Iren. 3, 11. 1 die Irrtümer des Cerinth und der Nikolaiten für den von Jo-

*) Sehr künstlich ist die Einteilung bei Luthardt, der mit Keim, Keppler, Franke, Holtzmann bei der Dreiteilung stehen bleibt, während Hoenig, Keil, Schanz die Zweiteilung zu Grunde legen, Godet und Thoma bei 5 Teilen bleiben und O. Holtzmann zu 7 aufsteigt. Über die Abgrenzung der Hauptgruppen an sich besteht kaum noch Streit, eigentlich nur über ihre Zusammenfassung oder Gliederung, in der man doch wohl oft zu viel Absicht sucht, wie bes. Keim und Holtzmann. Vgl. noch G. Linden, Gesetz der Stoffverteilung im Johannesevangelium (ZwTh. 1897).

**) Daher die Dolmetschungen und Erklärungen, die nicht-Palästinensische Leser voraussetzen, 1 38. 41f. 4 25. 5 2 al. Während Meyer mit Recht ausdrücklich abweist, das Evangelium ein Paulinisches zu nennen, da seine ganze Gedankenwelt auf völlig anderer Grundlage ruht, findet Holtzmann dieselbe grade im Paulinismus und nimmt eine weitgehende Benutzung Paulinischer Briefe, selbst der Apostelgeschichte an.

hannes bekämpften Gegensatz ausgab, Epiphan. Haer. 51, 12. 69, 23 und Hieron. de vir. ill. noch die Ebioniten hinzufügten (vgl. Grotius. Lange, die Judenchristen, Ebioniten und Nikolaiten. Leipzig 1828 u. a.), und auch Neuere mehr oder weniger direkt und bestimmt die gnostische Lehre, namentlich die Cerinthische, bestritten glaubten (Erasmus, Melanchthon, Grotius, Michaelis, Storr, Hug, Kleucker, Schneckenburger, Ebrard, Hengstenberg, Zahn, Einl. p. 540 u. m.). Aber die Berücksichtigung dieser Irrlehren ist keinesfalls eine direkte, sondern der Apostel wird nur in der thetischen Darlegung der von ihnen bestrittenen oder gefährdeten Wahrheit durch sie (insbesondere durch die im 1. Briefe zweifellos bekämpfte cerinthische) mitbestimmt, ohne dass er sich ihre Bestreitung oder auch nur die Apologie des Evangeliums gegen sie (Seyffarth, Spezialcharakterist., p. 39ff., Schott, de Wette u. a.) zur Aufgabe machte. Die Annahme, dass manche Ereignisse (wie der Seelenkampf in Gethsemane oder die Verklärung, vgl. Schneckenburger, p. 60ff.) in antidoketischem Interesse, wie es Semler, Bertholdt, Eckermann, Niemeyer (de docetis, Hal. 1823), Schott, Ebrard annehmen, ausgelassen seien, gefährdet die geschichtliche Treue des Evangelisten *).

Da unser Evang. den synoptischen Berichten vielfach nicht allein zur Bestätigung, sondern auch im Grossen (wie namentlich durch die Mitteilungen aus der aussergaliläischen Wirksamkeit Jesu) und im Einzelnen zur Vervollständigung, ja nicht selten auch in wichtigen Stücken zur Berichtigung dient, so hat

---

*) Aberle (Tüb. Quartalschr. 1864) dachte an eine Berücksichtigung der Umtriebe des restaurierten Judentums nach der Zerstörung Jerusalems, wie Schanz an Judaistisch-gnostische Anfeindungen. Eine gegnerische Bezugnahme auf Johannesjünger (Grotius, Schlichting, Wolzogen, Overbeck, über das Evang. Joh. 1784, Michaelis, Storr, Lützelberger u. m., auch Ewald, Tobler, Godet, Zahn p. 542 und besonders Baldensperger, der Prolog des 4. Evang. Freiburg i. B. 1898) wird durch Stellen wie 1 6—8. 15. 19—41. 3 22ff. 5 33—36. 10 40f. nicht begründet, da sie, in diesem Sinne aufgefasst, voraussetzen würden, dass dieselben ihren Meister für den Messias gehalten haben, was ebenso geschichtlich undenkbar, wie unnachweislich ist. Die Christum verwerfenden Johannesjünger (Recogn. Clem. 1, 54. 60 und die im 17. Jahrhundert bekannt gewordenen Zabier oder Mendäer (Gieseler, Kirchengesch. I, p. 76) sind späteren Ursprungs; die Act 28 25. 19 1ff. vorkommenden sogen. Johannesjünger aber sind nur noch mit Christo nicht näher bekannt, weshalb Herder (vom Sohne Gottes p. 24, vgl. auch de Wette) nur eine gewinnende Tendenz in betreff derselben annimmt. Versuche, wie die von Baldensperger (vgl. übrigens auch Holtzm., ThLz. 1899, p. 202ff.) und neuerdings Jülicher (Einl.², p. 336ff.), welcher das Evang. aus antijüdischer Polemik erklären will, zeigen nur das Gefühl, wie wenig die Kritik mit der Verwerfung seiner Echtheit und Geschichtlichkeit das Verständnis desselben gefördert hat.

man seit Hieronymus (vgl. schon Euseb. 3, 24) sehr häufig und in verschiedenen Modifikationen noch jetzt (Ebrard, Ewald, Weizsäcker, Godet, Hengstenberg, Beyschlag u. v.) dies Verhältnis zu den Synoptikern als beabsichtigte Zweckbestimmung unsers Evang. angenommen. Allein keineswegs finden sich in allen Wiederholungen synoptischer Stoffe, wie sie der Zweck des Evangelisten forderte, irgend wesentlich ergänzende Momente; und thatsächliche Berichtigungen wie 3_{24}. 13_1, zeigen nur, dass das Evang. durchaus keine rein ideelle Komposition ist. Ergänzt dasselbe für uns vielfach die ältere evangelische Litteratur, so schliesst doch seine ganze Eigenart, wie die ausdrückliche Zweckangabe 20_{30}f. die Absicht einer solchen Ergänzung schlechthin aus.

3. Über die Örtlichkeit, in welcher das, übrigens zweifellos Griechisch, nicht Aramäisch (gegen Salmasius, Bolten, teilweise Bertholdt) geschriebene Evang. verfasst ward, sagt die älteste Überlieferung (schon Iren., Clem. Al., Orig., Euseb. u. s. w.) mit Bestimmtheit aus, es sei zu Ephesus geschrieben; und noch spät soll die Urschrift zu Ephesus erhalten und Gegenstand gläubiger Verehrung gewesen sein (Chron. Pasch. p. 11. 411. ed. Dind.). Bei dieser Ortsbestimmung ist stehen zu bleiben, da das Evang. selbst seine Ferne von Palästina, seine Fremdheit von Jüdischen Lebenskreisen und seine Rücksichtnahme auf Griechisch gebildete Leser an der Stirn trägt, und da für Ephesus auch die kirchlich bezeugte Geschichte des Apostels entschieden spricht. Die Überlieferung, er habe auf Patmos geschrieben (Pseudo-Hippolytus, Theophil. u. m., auch Hug), ist später und verdankt der Annahme der Abfassung der Apokalypse auf jener Insel ihren Ursprung. Mit dieser Überlieferung verliert die vermittelnde, Johannes habe auf Patmos das Evang. diktiert und in Ephesus herausgegeben (Pseudo-Athanas., Doroth.), allen Wert. — Die Annahme, dass es längere Zeit, ehe es weiter in die Christenheit hinauskam, im engeren Kreise der Ephesinischen Freunde existiert habe, auf deren Bitten der Apostel nach alter Überlieferung (Canon Murat., Clem. Al. bei Euseb. 6, 14) geschrieben haben soll, erhält nach Meyer zwar nicht durch das Schweigen des Papias über dasselbe (Credner), wohl aber dadurch eine Bestätigung, dass der Anhang Kap. 21 bei allen alten Zeugen vorhanden ist, woraus geschlossen werden darf, dass erst nach Hinzutritt dieses Anhangs die Hinausgabe in weitere Kreise und die Verbreitung durch Abschriften erfolgte.

4. In betreff der Zeit der Abfassung geht die älteste Angabe (Iren., Clem. Al., Orig.) dahin, dass Johannes später als die Synoptiker, also jedenfalls erheblich nach dem Tode des Petrus und Paulus (Iren.) geschrieben habe. Diese Zeit näher.

und zwar möglichst spät festzusetzen (Epiphan. Haer. 51, 12), in's hohe Greisenalter des Apostels, hing nach Meyer mit dem Interesse, dem Evang. antihäretische Tendenzen zu leihen, zusammen, und verliert dadurch an kritischem Gewicht. Da Johannes gewiss nicht eher als nach dem Ausscheiden des Paulus aus dem Asiatischen Wirkungskreise, ja wohl zweifellos erst nach dem Ausbruch des Jüdischen Krieges Palästina verliess und sich in Ephesus niederliess; da ferner die Entfremdung von seiner Jüdischen Vergangenheit, welche sich im Evang. kundgiebt, einen bereits langen Aufenthalt ausserhalb Palästinas voraussetzt; und da die ganze Art und Natur des Buches, seine Klarheit und Tiefe, seine Ruhe und Vollendung die Durchbildung und Abklärung höherer Jahre sehr wahrscheinlich macht, ohne jedoch an Altersschwäche irgendwie zu erinnern (gegen Gfrörer), ist die Abfassung nicht vor der Zerstörung Jerusalems (Lampe, Wegscheider) anzusetzen. Nur Wuttig (das Joh. Evang. Leipzig 1896) lässt das Evang. von dem Zebedäiden Johannes um 62/63 vor seiner Übersiedlung nach Ephesus, also noch vor den synoptischen im Auftrage eines grösseren Apostel- und Zeugenkreises verfasst sein. Je später man das Evangelium ansetzt, desto eher begreift sich seine, wenn auch indirekte, Bezugnahme auf die Anfänge der gnostischen Bewegung, seine Verschiedenartigkeit im Vergleich mit der Apokalypse und sein verhältnismässig spätes Eingreifen in die Theologie des 2. Jahrhunderts*).

§ 5. Exegetische Litteratur zum Johannesevangelium.

Aus der patristischen Zeit.

Origenes: In evang. Joh. comm. (Op. ed. de la Rue tom. IV, ed. Lommatzsch tom. I. II).

Chrysostomus, Joh.: 87 homiliae in evang. Joh. (Op. ed. Montfaucon tom. VIII).

Augustinus: 124 tractatus in Joh. evang. (Benedictinerausgabe III, 2).

Über Theophylakt u. Euthymius Zigabenus vgl. zu Matth. p. 26.

---

*) Irgend welche ausdrückliche Bezugnahmen auf die Zerstörung Jerusalems finden sich nicht, was sicher voraussetzt, dass diese Katastrophe schon weit hinter dem Evangelisten lag. Nach Meyer erklärt sich das ἦν 11 18. 18 1. 19 41 natürlicher aus der Vorstellung von der Zerstörung Jerusalems und seiner Umgebung, als aus der blossen Umgebung geschichtlicher Berichterstattung, wogegen aber auch das ἔστι 5 2 sein volles Recht behalten will, dürfte zu früh sein, wenn Joh. nach der glaubwürdigen Überlieferung noch bis in die Zeit Trajans gelebt hat.

Aus der Reformationszeit.

Luthers Auslegungen zu Joh. 1—4, 6—8, 14—17 in der Erlanger Ausgabe Band 45—50, bei Walch Band 7. 8.
Melanchthon: Enarrationes in evang. Joh. (Wittenberger Ausg. IV).
Calvin: Commentarii in evang. sec. Joh. ed. Tholuck, Berlin. 4. Ausg. 1864.
Über Erasmus u. Beza vgl. zu Matth. p. 28.

Aus der dogmatistischen und rationalistischen Zeit.

Über H. Grotius, Abr. Calov, Wettstein, Wolf u. Bengel vgl. zu Matth. p. 28.
Lampe, F. A.: Comm. exeget. analyticus in evang. Joh. Amst. 1724—26. 3 vol. (IV°).
Tittmann, C. Chr.: Meletemata sacra s. comm. exeg. crit. hist. in evang. Joh. Lips. 1816.
Kuinoel, Chr. G.: Comm. in libr. hist. NT. Vol. 3 in evang. Joh. 3. Ausg. 1826.
Über die katholischen Kommentare von Maldonat, Jansen, Cornelius a Lapide vgl. zu Matth. p. 26.

Aus der neueren Zeit.

Lücke, Fr.: Kommentar über das Evang. Joh. 2. Tl. Bonn 1820. 24. 3. Aufl. 1840. 43.
Tholuck, A.: Kommentar zum Evang. Joh. Hamburg 1827. 7. Aufl. 1857.
Olshausen, H.: Biblischer Kommentar zum NT. Tl. 2. Königsberg 1830. 4. Aufl., bearbeitet von Ebrard 1861.
Meyer, H. A. W.: Krit. exeget. Kommentar über das NT. Abt. 2. Göttingen 1832. 5.—8. Aufl., bearbeitet von B. Weiss.
de Wette, W. M. L.: Kurzgef. exeget. Handb. zum NT. Bd. 3. Leipzig 1837. 4. u. 5. Aufl., bearbeitet von B. Brückner 1852. 63.
Baumgarten-Crusius, L. Fr. O.: Theol. Auslegung der Johanneischen Schriften. Jena 1844. 45 (Bd. 2 aus handschriftlichem Nachlass von Kimmel).
Luthardt, Chr. Ernst: Das Johanneische Evangelium. Nürnberg 1852; zu einem vollständigen Kommentar erweiterte 2. Aufl. 1875, 76; vgl. s. Bearbeitung des Evang. in Strack-Zöckler's kurzgefasstem Kommentar 132. Nördlingen 1886. 2. Aufl. 1895.
Lange, J. P.: Theol.-hom. Bibelwerk, Teil 4. Evang. Joh. Bielefeld 1860. 4. Aufl. 1880.
Ewald, Heinr.: Die Johanneischen Schriften. Göttingen 1861.
Hengstenberg, E. W.: Das Evang. des heil. Johannes erläutert. 3 Bde. Berlin 1861—63.
Bäumlein: W. Fr. L.: Kommentar über das Evang. des Johannes. Stuttgart 1863.
Godet, F.: Kommentar zu dem Evang. d. Joh., deutsch von Wunderlich. Hannover 1869. 3. Aufl. 1890f.
Keil, C. Fr.: Kommentar über das Evang. d. Joh. Leipzig 1881.
Holtzmann, O.: Das Johannesevangelium. Darmstadt 1887.
Steinmeyer, F. L.: Beiträge zum Verständnis des Evang. Johannis. Berlin 1886ff.
Wahle, G. Fr.: Das Evang. nach Johannes. Gotha 1888.

Holtzmann, H. J.: Hand-Kommentar zum NT. Bd. 4. Freiburg i. B. 1891. 2. Aufl. 1893.
Vgl. noch die katholischen Kommentare von H. Klee 1829. Ad. Maier 1843. 45. Haneberg-Schegg 1880. Schanz 1885.

Εὐαγγέλιον κατὰ Ἰωάννην.

So nach der Mehrzahl der Mjsc. Lchm., Treg. Dagegen haben Tisch., WH. nach ℵB blos *κατα ιωαννην*; D: *αρχεται ευαγγ. κ. ιωαν.*

Kap. I.

V. 1—18. Der Prolog des Evangeliums spricht den Grundgedanken desselben aus, wonach Jesus Christus der fleischgewordene Logos ist. Mit diesem Ausdruck bezeichnet der Evangelist also das uranfängliche Wesen dessen, der in der geschichtlichen Person Jesu erschienen ist. Sofern nun im Worte das Innere des Redenden sich offenbart, kann diese Bezeichnung nur besagen, dass er der sei, welcher seinem ursprünglichen Wesen nach der Offenbarer Gottes ist*). Denn dass es sich

*) Es ist dabei vorausgesetzt, dass *ὁ λόγος* nichts anderes heisst, als: das Wort (und nicht: die Vernunft), weil es dies überall im NT. bedeutet und Joh. die Bedeutung des Wortes als den Lesern durchaus bekannt und unzweifelhaft voraussetzt. Wortwidrig sind die Annahmen, *ὁ λόγος* sei soviel als *ὁ λεγόμενος*, der Verheissene (Valla, Beza, Ernesti, u. a.), oder es stehe für *ὁ λέγων*, der Sprecher (Storr, Eckermann u. a.); kontextwidrig die Erklärung von Hofm. (Schriftbew. I, 1. p. 109ff.), *ὁ λόγος* sei das Wort Gottes, das Evangelium, sofern Christus dessen persönlicher Gegenstand sei, da nach dem ganzen Zusammenhange eben nicht von Christo als dem Inhalt des Evangeliums, sondern von einem ewigen Wesen die Rede ist, auf dessen vorgeschichtliches Sein und Wirken, von dem das Evang. nichts aussagt, hier reflektiert wird. Eben darum kann man sich auch nicht darauf zurückziehen, dass Christus die wesentliche Offenbarung Gottes in der Heilsgeschichte zu allen Zeiten und darum auch die schliessliche in der Fülle der Zeit sei (Luth. p. 273f.). Denn nirgends nennt sich Christus *ὁ λόγος*, oder der Evangelist ihn so; vielmehr unterscheidet letzterer ausdrücklich Jesum Christum als den, in welchem das Wort Fleisch geworden ist, von dem ewigen (rein geistigen) Wesen, das er *ὁ λόγος* nennt, was Zhn., Einl. p. 537 vergeblich bestreitet.

nur um das Wort, in welchem Gott sich offenbart, handeln kann, liegt teils in der Natur der Sache, teils in allem, was sofort über sein Verhältnis zu Gott ausgesagt wird. Dass er aber nicht ὁ λόγος τοῦ θεοῦ, sondern ὁ λόγος schlechthin genannt wird, geschieht darum, weil jener Ausdruck den Träger einer einzelnen Kundgebung Gottes bezeichnen würde (wie Apk 19 13), während es sich hier um die Bezeichnung dessen handelt, dessen Wesen es ist, Gott zu offenbaren.

Bei der Frage nach dem Ursprung dieser dem Johannes eigentümlichen Lehrweise (vgl. IJoh 1 1) ist vor allem festzuhalten, dass die Vorstellung von einem ewigen Sein dessen, der in seinem geschichtlichen Leben von ihm als der Sohn Gottes und der Messias erkannt war, dem Apostel in den Reden Jesu, wie sie in seiner Erinnerung lebten, gegeben war. Er hat also nicht die selbsterzeugte oder von irgendwoher entlehnte Vorstellung eines Mittelwesens, das als der Offenbarer Gottes ὁ λόγος heisst, auf Christum übertragen, sondern, weil er aus seinen Aussagen ihn als ein ewiges Wesen, das bereits vor seiner geschichtlichen Erscheinung auf Erden da war, erkannt hatte, sucht er nach einer Wesensbezeichnung desselben in jenem seinem vorgeschichtlichen Sein, und er kann dieselbe nur suchen im AT., das überall von dem Messias zeugen sollte, und also auch von diesem ewigen Sein desselben zeugen musste. Dort aber fand er von Anfang an neben Gott vielfach sein Wort genannt, das an die Propheten ergeht (Jer 1 4. 11, vgl. Jes 2 1), also der spezifische Offenbarer Gottes ist, aber auch überall, wo es schaffend, erhaltend oder regierend die Wirksamkeit Gottes vermittelt, ihn in seinem Wesen und Willen thatsächlich offenbart. Dies schöpferische, überall unmittelbar wirksame Wort wird nun von der Hebräischen Poesie personifiziert (Ps 33 6. 107 20. 147 15. Jes 55 10f.), und es werden ihm infolge dieser konkreten Anschauung göttliche Eigenschaften und Aktionen beigelegt (Ps 33 4. Jes 40 8. Ps 119 105). Was aber dort nur poetische Objektivierung ist, erkennt der Apostel, nachdem er zur Erkenntnis eines ewigen Seins dessen gelangt, der in seinem irdischen Leben der Offenbarer Gottes war, als Hinweisung auf jenes ewige Sein des Sohnes Gottes und als Bezeichnung seines ewigen Wesens. Diese von ihm selbst im AT. gefundene und gewiss von ihm auch sonst in seiner Verkündigung gebrauchte Bezeichnung kann der Apostel sehr wohl als seinen Lesern bekannt voraussetzen.

Meyer dagegen folgt der hergebrachten Ansicht, dass diese Bezeichnung erst geschichtlich begreiflich und ihre Verständlichkeit für die Leser erst annehmbar werde, wenn die geschichtliche Ausbildung der Logosidee aufgewiesen, und eine Beziehung des Apostels auf ihre zeitgenössische Ausgestaltung angenommen werde, bei welcher er dieselbe nach seinen Ideen modifiziert, berichtigt und nutzbar gemacht habe. Er geht davon aus, dass eine eigentliche Hypostasierung des

Logos erst nach der Zeit des Exils allmählich eintrat, wobei wohl die Orientalische Emanationslehre und später die Pythagoreisch-Platonische Philosophie nicht ohne Einfluss auf die weitere Entwickelung des im Kerne schon Gen 1 Gegebenen geblieben sei. Zwar trete zunächst nicht die ursprüngliche Form der Vorstellung, das göttliche Wort (Sap 9 1), hervor, sondern infolge der fortgeschrittenen Entwickelung der ethischen und telischen Reflexion sowie des Bedürfnisses der Theodicee die Vorstellungsform der Weisheit (חָכְמָה), deren Ausdruck das schaffende Wort gewesen sei*). So im Buche der Weisheit Kap. 7—11, wo die Weisheit (offenbar unter dem Einflusse der Idee der Platonischen Weltseele, vielleicht auch des Stoischen Gedankens eines alldurchdringenden Weltgeistes) als wesentlich aus Gott hervorgegangenes Lichtwesen (7 25), als reales Ebenbild Gottes, als Beisitzerin des göttlichen Thrones, als wirkliches und selbständiges Offenbarungsprinzip Gottes in der Welt (besonders in Israel), vermittelnd zwischen beiden, nachdem sie als Organ Gottes die Welt geschaffen hat, erscheine mit einem Geiste, unter dessen vielen Prädikaten auch *μονογενές* genannt wird (7 22). Andrerseits zeige sich die Fortbildung der Logosvorstellung bei den Chaldäischen Paraphrasten, besonders Onkelos, desto bestimmter (vgl. Gfrörer, Gesch. des Urchristent. I, 1. p. 301 ff. Win., de Onkel., p. 44 f.). Die Targumim nämlich lassen das Wort Gottes, מֵימְרָא oder דִּבּוּרָא, als die göttliche Offenbarungs-Hypostase erscheinen, identisch mit der שְׁכִינָה, welche sich in dem Messias offenbaren sollte. Vgl. Schöttg., Hor. II, p. 5 f. Berth., Christol., p. 121 ff.**). So geht nach Meyer durch das

*) Meyer giebt zu, dass im Buche Job 28 12ff., in den Proverbien Kap. 8 u. 9, bei J.Sir 1 1—10. 24 8ff. und im Buche Bar 3 37—4 4 die Weisheit noch personifiziert dargestellt und geschildert wird; wenn er aber hinzufügt, dass die Darstellung um so näher an die der Hypostase streift, je weniger sie den Schwung und die Kühnheit der alten Poesie bewahren kann, so dürfte doch schon die Erscheinung, dass grade in den Apokryphen die Schrift und die heiligen Institutionen Israels als Sitz der Weisheit gedacht sind, zeigen, dass hier an eine Fortbildung zur Hypostase noch nicht zu denken ist.

**) Schürer (Gesch. des jüd. Volkes. Leipzig 1890. I, p. 117 f.) hat allerdings nachgewiesen, dass die uns bekannten Targumim wohl erst im 3. oder 4. Jahrh. redigiert sind; doch giebt auch er zu, dass dieselben auf älteren Arbeiten beruhen, deren Anfänge in die apostolische Zeit hinaufreichen. Ob in ihnen freilich an eine »göttliche Offenbarungshypostase« gedacht ist, wie Meyer will, erscheint doch um so zweifelhafter, als eben dort das Wort mit der Jekarah oder Schechinah Gottes, als dem spezifischen Organ seiner sichtbaren Erscheinung, abwechselt. Vgl. noch Maybaum, die Antropomorphieen und Antropopathieen bei Onkelos und den späteren Targumim. Breslau 1870. Bedürfte die Bezeichnung des ewigen Wesens dessen, der in Christo erschienen war, als des Logos bei Joh. einer zeitgeschichtlichen Erklärung, so läge immerhin dieser Sprachgebrauch der Targumim am nächsten (vgl. Beyschl., p. 151 f.); aber es ist nicht abzusehen, woher jene nicht ebenso selbständig wie dieser aus dem AT. geflossen sein soll.

ganze Judentum in verschiedenen Formen der Vorstellung die Idee, dass Gott nicht unmittelbar, sondern mittelbar sich selbst offenbar mache, nämlich nicht sein verborgenes unanschaubares Wesen, sondern seine Erscheinung (vgl. bes. Ex 33 12—23), wofür er sich auch auf den מַלְאַךְ יי beruft, in dem zwar Hengstb. und Keil nach Kirchenv. u. luth. Dogmatikern noch im wesentlichen den Logos finden, der doch aber nur kraft seines Gesandtenverhältnisses und nicht kraft einer göttlichen Natur öfter als der Repräsentant Gottes erscheint. Jene Idee eines solchen Mittelwesens sei nun unter dem Einfluss Hellenischer, besonders Platonischer und Stoischer Spekulationen, ein Hauptgegenstand der Jüdisch-Alexandrinischen Philosophie geworden, wie sie sich bei Philo darstellt, einem älteren Zeitgenossen Jesu *). Nach Philo ist der Logos der Inbegriff aller göttlichen Kräfte, sofern diese in der Gottheit selbst beschlossen oder in die Welt ausgegangen und in ihr zerstreut sind (*λόγος σπερματικός*). Als Immanenz in Gott, die urbildliche Welt in sich enthaltend, welche als reales Welt-Ideal (*νοητὸς κόσμος*) gedacht ist, ist er, noch nicht äusserlich geworden, wie beim Menschen die immanente Vernunft, der *λόγος ἐνδιάθετος*, welcher aber weltschaffend aus Gott hervorgetreten ist als der *λόγος προφορικός*, wie beim Menschen das Wort, gesprochen, die Erscheinung des Gedankens ist. Der *λόγος προφορικός* ist nun der Inbegriff des gesamten Thätigkeitsverhältnisses Gottes zur Welt, so dass Schöpfung, Vorsehung, Mitteilung aller physischen und ethischen Kraft und Begabung, alles Leben, Licht und Weisheit aus Gott sein Werk ist, in Eigenschaften und Wirkungen nicht wesentlich verschieden von der *σοφία* und dem göttlichen Geiste selbst. So ist er Ebenbild der Gottheit, der älteste und erstgezeugte (*πρεσβύτατος, πρωτόγονος*) Sohn Gottes, der Inhaber der ganzen Gottesfülle, der Mittler zwischen Gott und Welt, der *λόγος τομεύς, δημιουργός, ἀρχιερεύς, ἱκέτης πρεσβευτής*, der *ἀρχάγγελος*, der *δεύτερος θεός*, das Substrat aller Theophanieen, auch der Messias, dieser aber eben als Theophanie idealistisch aufgefasst, nicht als konkrete menschgewordene Persönlichkeit, wie denn eine Fleischwerdung des Logos dem Systeme des Philo fremd ist (s. Ewald, apost. Zeit. p. 284 f. Dorner, Entwicklungsgesch. I, p. 50). Es besteht kein Zweifel, dass Philo den Logos oft wie eine Person bezeichnet und darstellt, obwohl er da, wo er mehr den Gesichtspunkt der Immanenz in Gott hat, auch mehr der Bezeichnung als einer Kraft und der eigenschaftlichen Darstellung sich zuwendet, woraus aber nicht ein Schwanken der Auffassung zwischen Persönlichkeit und

*) S. darüber besonders Dähne, Jüdisch-Alex. Religionsph. I, p. 114 ff. Keferstein, Philo's Lehre von dem göttl. Mittelwesen. Leipzig 1846. Ritter, Gesch. d. Phil. IV, p. 418 ff. Zeller, Philos. d. Griechen III, 2. Max Heinze, die Lehre vom Logos. 1872. Siegfried, Philo v. Alexandrien. Jena 1875. Henry Soulier, la doctrine du Logos. 1876. Vgl. noch Schürer a. a. O. II, p. 866—84.

Unpersönlichkeit folgt (Keferst., Zeller), da er nirgends die Subsistenz Gottes und des Logos trennt (vgl. Dorner a. a. O. p. 21 ff. Niedner, ZhTh. 1849, p. 337 ff.). Vielmehr kommt der Begriff des Philonischen Logos auf den Inbegriff der göttlichen Kräfte zurück, so dass Gott, sofern er sich offenbart, Logos genannt wird, der Logos aber, sofern er Gott offenbart, Gott heisst.

Auch Meyer freilich giebt zu, dass der Inhalt der sog. Logoslehre (d. h. das ewige Sein eines göttlichen Wesens, das in Christo Fleisch geworden) dem Joh. in den Worten Christi und seinen weiteren Offenbarungen durch den Geist der Wahrheit gegeben und die Lehrform ihm zunächst durch das AT. dargeboten war; allein er hält an einer Einwirkung der Alexandrinischen Gnosis auf Joh. fest, obwohl derselbe ihrer wesentlichen Verschiedenheit sich bewusst war und sie erst berichtigen musste. Freilich bleibt dann nicht viel mehr von dieser Einwirkung übrig, als dass Joh. den in seiner Umgebung gebrauchten Namen des Logos auf das ewige Wesen des Sohnes Gottes anwendet (vgl. God. II. p. 65), und auch dies kommt auf einen blossen Schein hinaus, da Joh. denselben nur im Sinne von Wort, Philo aber im Sinne von Vernunft gebraucht. Da aber eine Verbreitung jener Alexandrinischen Spekulationen in Kleinasien nicht einmal geschichtlich nachweisbar ist, und da dieselben auf einem Gottesbegriff beruhen, der eine unmittelbare Einwirkung Gottes auf die Welt nicht zulässt und den religiösen Voraussetzungen des Evangelisten durchaus fremd ist, so bleibt jede Anlehnung desselben an sie äusserst unwahrscheinlich (vgl. Gess, Christi Person u. Werk II. 2. Basel 1879. p. 623—63. Hölemann, de evang. Joh. introitu. Leipz. 1855. Franke, p. 115 ff. Harnack, Lehrb. der Dogmengesch. I. 1886, p. 66. 79). Nur wenn man die Christusreden des Evangeliums für eine bewusste Dichtung hält und die Vorstellung von einem uranfänglichen Sein des Sohnes Gottes aus eigener Spekulation des Evangelisten ableitet, liegt es nahe, eine Einwirkung der Alexandrinischen Philosophie auf die letztere anzunehmen, obwohl auch dann bei der prinzipiellen Verschiedenartigkeit derselben ungelöste Schwierigkeiten zurückbleiben. Jene Voraussetzungen aber sind mit der apostolischen Abfassung des Evangeliums schlechthin unverträglich.

V. **1—5.** Wesen und Wirken des uranfänglichen Logos. — ἐν ἀρχῇ) vgl. Gen 1 1 (ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν), hebt hervor, dass an jenem Anfang göttlichen Schaffens (vgl. God., Whl.) der Logos bereits vorhanden war, also nicht erst wurde, wie alles Sein, das einen Anfang hat (Brückn.). Bei der offenbar absichtlichen Anspielung auf den Anfang der Genesis (Hltzm.) liegt diese Näherbestimmung von ἀρχή doch wohl näher als die absolute Fassung von dem Anfang alles Gewordenen, das einen Anfang hat, also von dem

Uranfang, wie I Joh 1 1, was nur der populäre positive Ausdruck für den negativen Begriff der Vorzeitlichkeit wäre (de W., Meyer). Der Gedanke der Vorzeitlichkeit oder des urantänglichen Seins liegt vielmehr in dem betonten ἦν, da Gen 1 1 eben von dem Anfang alles Gewordenen anhebt und also, was damals bereits vorhanden war, selbst keinen Anfang gehabt haben kann*). Der Apostel versenkt sich betrachtend in das vorweltliche Sein des Sohnes Gottes, von dem der Herr selbst nach 17 5 (*πρὸ τοῦ τ. κόσμον εἶναι*) geredet hat, und in dem er nur gewesen sein kann, was an jenem Anfang zuerst aus Gott hervortrat und durch sein Sprechen (Gen 1 3) offenbar wurde: das Wort. — *καὶ ὁ λόγος ἦν*) In feierlicher Wiederholung das eben genannte Subjekt seiner Aussage wieder aufnehmend, fügt Joh. mit der einfachen Copula eine zweite Aussage über dieses Wort an, welche das Verhältnis desselben zu Gott feststellt. Das *πρὸς τὸν θεόν* bezeichnet nicht das blosse räumliche Sein neben ihm (wie *παρὰ τῷ θεῷ* 17 5, vgl. Prv 8 30), sondern, wie Mk 6 3. 9 19. I Kor 16 6f. Gal 4 18. I Joh 1 2, das Befindlichsein des Logos bei Gott unter dem Gesichtspunkte des Verkehrs mit ihm. Wie dieser lebendige Gemeinschaftsverkehr mit Gott gedacht ist, zeigt 17 24, wonach der Vater den Sohn vor Grundlegung der Welt geliebt hat, und 6 46. 8 38, wonach Christus Gott geschaut hat in seinem vorgeschichtlichen Sein. Damit ist aber gesagt, dass das Wort nicht als eine Kraft oder Aktion Gottes gedacht werden soll, sondern als der persönliche Träger der göttlichen Offenbarung. — *καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος*) Wieder an das Schlusswort der zweiten Aussage anknüpfend, schreitet der Evangelist mit steigender Feierlichkeit zu dem Höchsten fort, was von dem Logos zu sagen war. Denn nicht

*) Meyer vergleicht Prv 8 23, wo aber, weil jene Anspielung auf Gen 1 1 nicht stattfindet, die nähere Bestimmung *πρὸ τοῦ τὴν γῆν ποιῆσαι* hinzugefügt wird. Die nähere dogmatische Bestimmung der *ἀρχή* als der Ewigkeit (Theod. Mopsv., Euth.-Zig., Theoph., vgl. Olsh., Schnz.) ist richtige Weiterentwicklung dessen, was Joh. sagt, liegt aber nicht im Worte. Falsch ist die Näherbestimmung von *ἀρχή* als: Anfang alles Seins (Luth., Keil), da man dann die Klausel hinzufügen muss: nämlich alles andern Seins ausser Gott. Die Meinung der Valentinianer, *ἀρχή* sei eine (vom Vater und vom Logos unterschiedene) göttliche Hypostase (Iren. Haer. 1, 8, 5), und die Ansicht der Kirchenväter, sie sei die göttliche *σοφία* (Orig.) oder der ewige Vater (Cyrill.), beruhen auf unexegetischer Spekulation, wie die Fassung der Socinianer (s. Catech. Racov., p. 135 ed. Oeder), *ἐν ἀρχῇ* heisse in initio evangelii, willkürliche Eintragung ist. Eingetragen wird auch ein Gegensatz zu dem *ἐγένετο* der Menschwerdung V. 14 (Brückn., Keil), von der der Evangelist zurückblicke, sowie die durch seine Priorität gegebene Beziehung des Logos zur Welt (Whl.), die ausdrücklich erst V. 10 geltend gemacht und auf seine Beteiligung an ihrem Werden V. 3 begründet wird.

nur wegen seines uranfänglichen Seins oder wegen seines Gemeinschaftsverkehrs mit Gott, sondern auch wegen seines ursprünglichen Wesens ist er der Offenbarer Gottes: Gott d. h. *göttlichen Wesens war der Logos.* Das artikellose θεός kann nur Prädikat sein, das dem Subjekte nachdrücklich vorangestellt ist (vgl. 4 24), weil der Fortschritt des Gedankens die Aussage über sein Wesen als das betonte Moment des neuen Gliedes fordert. Diese Aussage ist aber das Resultat der gesamten Selbstoffenbarung Christi im vierten Evang., wie es am Schlusse durch das von ihm gebilligte Bekenntnis des Thomas zum Ausdruck gebracht wird (20 28f.)*).

V. 2f. οὗτος) nimmt das Subjekt des V. 1 auf (und zwar, wie es im dritten Gliede desselben seinem Wesen nach näher bestimmt ist: dieser gottgleiche Logos), um die beiden Aussagen desselben über ihn noch einmal zusammenzufassen, doch so, dass der Gedanke des zweiten Gliedes (ἦν — πρὸς τὸν θεόν) die eigentliche Aussage bildet, und der des ersten (ἐν ἀρχῇ) nur eine Näherbestimmung ist. Der Nachdruck liegt also weder auf dem lediglich anknüpfenden οὗτος (Meyer, Schnz.: im Gegensatz zu dem πάντα V. 3, vgl. dagegen God.), noch auf dem ἐν ἀρχῇ (Whl.: im Gegensatz zu dem Erschienensein des Logos in Jesu). Es wird vielmehr der uranfängliche Gemeinschaftsverkehr des gottgleichen Logos mit Gott als dasjenige Moment hervorgehoben, woraus sich die neue Aussage des V. 3 von selbst ergiebt. Dass aber diese noch einmal durch eine solche Zusammenfassung des V. 1 vorbereitet wird, liegt daran, dass dieselbe nicht, wie die Aussagen des V. 1, unmittelbar dem Selbstzeugnis Christi entlehnt, sondern aus Gen 1 3 erschlossen ist, wonach Gott die Welt durch Vermittelung des Wortes geschaffen hat. Hat der Evangelist aus den Selbstaussagen Christi erkannt, dass derselbe göttlichen Wesens und uranfänglich bei Gott war, so ergiebt sich ihm, dass er auch bei der Welt-

*) »Der letzte Satz: Gott war das Wort, ist gegen Arius, der andere: das Wort war bei Gott, gegen Sabellius«, Luther. Dadurch unterscheidet sich auch die Joh. Logos-Idee bestimmt von derjenigen bei Philo, welcher θεός ohne Artikel im Sinne wesentlicher Unterordnung, ja, wie er selbst sagt, ἐν καταχρήσει (I, p. 655. ed. Mang.) vom Logos prädiziert (s. Hoelem. l. l., p. 34f.), weil derselbe zwar ἀσθόριός τις θεοῦ φύσις, aber τοῦ μὲν ἐλάττων, ἀνθρώποι δὲ κρείττων ist (I, p. 683). Falsch Beyschl., Christologie des NT., p. 162: der Logos sei der θεός selbst, nur in seiner Selbstvermittelung nach aussen, da ja das Fehlen des Art., wie das vorherige πρὸς τὸν θεόν, ausdrücklich die Identität mit Gott ausschliesst, und θεός nicht Subjekt sein kann. Die Umsetzung in den allgemeinen Eigenschaftsbegriff »göttlich, gottartig« (B.-Crus.) ist willkürlich. Die Konjektur von Sam. Crell (Artemonii initium ev. Joh. ex. antiquitate eccl. restitut. 1726): θεοῦ, ist eine leere antitrinitarische Erfindung; s. Bengel, Appar. crit., p. 214ff.

schöpfung beteiligt und zwar das weltschöpferische Wort gewesen sein muss. Wir blicken hier gleichsam in die Genesis seiner Logosvorstellung hinein. — V. 3. *δι' αὐτοῦ ἐγένετο*) vgl. Ps 33 6. Ohne über die Art dieser Vermittelung näher zu reflektieren, wird das Gewordensein von allem durch ihn vermittelt gedacht. Dazu bildet das *κ. χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο* den besonders bei Joh. so häufigen (vgl. I Joh 2 4. 27) Parallelismus antitheticus: *Ohne seine Vermittelung* (vgl. Röm 10 14) *ist auch nicht eines geworden* (*οὐδὲ ἕν*, ne unum quidem), *was geworden* und vorhanden *ist* (bem. das Perf. *γέγονεν*)*). Die Antithese ist ohne polemische Absichtlichkeit, und soll nur die Ausnahmslosigkeit des *πάντα* nachdrücklich betonen, sofern in der Welt, wie sie als gewordene vorliegt, kein einziges Wesen ist, das ohne ihn geworden wäre (vgl. God.).

Bei der schon sehr alten Verbindung des *ο γεγονεν εν αυτω* mit dem Folgenden (CDL Vers. Clem. Al., Orig. u. andere Griechen, Herakleon, Ptolem. Philosoph. 5. 8, Lateinische Väter, auch Augustin, Wttst., Lchm., Treg., WH. txt.) setzen die Valentinianer das Komma hinter *εν αυτω*: was in ihm (selbst) entstand, ist Leben, wobei sie an ihre Zoë dachten, die mit dem Logos eine Syzygie bilden sollte. So auch Hilg., obwohl das notwendig ein *ἐγένετο* erfordern würde. Aber auch wenn man das Komma nach *γέγονεν* setzt, ist diese Verbindung unmöglich, teils wegen der Doppelsinnigkeit von *ζωή*, das einmal (ganz unjohanneisch) die Kreatur wegen des in ihr vorhandenen Lebens selbst als Leben und dann den Logos als die personifizierte *ζωή* bezeichnen würde, teils weil das Perf. *γέγονεν*, welches einen Fortbestand bezeichnet, nicht *ἦν*, sondern *ἐστίν* nach *ζωή* logisch erfordert haben würde. Eben darum lesen auch ℵD Vers., wie schon Clem. Alex., *εστιν* (Lchm., Tsch.)

*) Vgl. Philo de Cherub. I, p. 162, wo der *λόγος* als das *ὄργανον* erscheint, *δι' οὗ κατεσκευάσθη* (*ὁ κόσμος*) und II, p. 225: *δι' οὗ σύμπας ὁ κόσμος ἐδημιουργεῖτο*. Die weiteren Spekulationen des Philo über das Verhältnis des *λόγος* zur Schöpfung, welche aber dem Joh. nicht beizumessen sind, s. b. Hölem. p. 36 ff. Die Socinianer dachten bei *πάντα* kontextwidrig an die ethische Schöpfung. Das Fehlen des Art. (der in den Parallelstellen I Kor 8 6. Kol 1 16 steht, doch vgl. 1 17: *πρὸ πάντων*) beweist nichts dafür, er würde auf das sämtliche Vorhandene, die geschaffene Welt in concreto hinweisen, während es hier nur darauf ankam, die Unbegrenztheit des *πάντα* hervorzuheben. Die Antithese kann weder die (Philonische) Lehre von der zeitlosen *ὕλη* ausschliessen wollen (Lck., Olsh., de W., Bäuml.), die ja eben nicht zu dem Gewordenen gehören würde, noch die Lehre Cerinths von der Schöpfung durch den Demiurgen (Ebr.), da ja die Erschaffung der Welt nicht auf den höchsten Gott ausdrücklich zurückgeführt wird, kann aber auch nicht den Logos als erhaben über die Äonenreihen darstellen (Thol.), an die schon die Valentinianer hier dachten (vgl. Iren. Haer. 1, 8, 5), da zwar die höhere Geisterwelt ohne Frage in *πάντα* eingeschlossen, aber nicht genannt ist. Wortwidrig sieht Whl. seine Bedeutung darin, dass Gott sich keines anderen Werkzeuges bedient habe.

statt ἦν, welche Lesart schon darum falsch ist, weil sie offenbar mit dem unzweifelhaft falschen οὐδὲ ἓν statt οὐδὲ ἕν, das keiner aufgenommen hat, zusammenhängt. Sie entstand wohl ursprünglich einfach daraus, dass man das ὃ γέγονεν bei V. 3 für tautologisch hielt.

V. 4 f. ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν) bereitet mit einer neuen Aussage über das Wesen des Logos den Übergang zu seiner erleuchtenden Wirksamkeit vor, ganz wie V. 1 f. seine schöpferische (V. 3) durch Hinweis auf sein uranfängliches Wesen begründet hatte. Dem steht die gangbare Voraussetzung entgegen, dass hier der Grund dafür angegeben werde, warum er das Schöpfungsprinzip war (Hltzm.), oder dass nur von der Schöpfung der Welt zur Erhaltung derselben fortgeschritten werde (God., Keil nach Älteren). Allein dann müsste notwendig der Art. stehen, um zu bezeichnen, dass in ihm das Prinzip des nach V. 3 durch die Schöpfung entstandenen Lebens war (Olsh., Lck., de W., Meyer, Schnz. nach Philo: er war πηγὴ ζωῆς), oder man muss, wenn man richtig übersetzt (*in ihm war Leben*), willkürlich hinzufügen: nämlich für die gesamte Kreatur (Ebr., Brückn., Keil). Vor allem aber ist es dem Johanneischen Sprachgebrauch durchaus zuwider, ζωή allein oder doch zugleich (vgl. Meyer, Keil, God., Schnz. nach Chrys.) vom physischen Leben zu verstehen. Freilich steht es auch nicht vom geistigen und ewigen Leben, das er der Menschheit vermittelt (Orig., Maldonat., Lampe, Kuinoel, Köstl., Hengst., vgl. Luth.: das wesentliche Heilsgut der Gottesgemeinschaft), da ja zunächst nur von dem uranfänglichen Logos ausgesagt wird, dass in ihm Leben war, das, weil er göttlichen Wesens (V. 1), nur als rein geistiges gedacht werden kann. Was aber der wesentliche Inhalt dieses Lebens war, ergiebt sich daraus, dass er im Gemeinschaftsverkehr mit Gott (V. 1 f.), also in dem steten Anschauen Gottes lebte. Nur so erklärt sich das folgende: καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων. Es ist hier eben nicht gesagt, dass der Logos, wie er der allgemeine Lebensquell der durch ihn gewordenen Welt, so in bezug auf die Menschen nach ihrer vernünftig-sittlichen Natur insbesondere das Licht war (Meyer, vgl. de W., Ebr., Hengst., God.), sondern, dass das nach dem ersten Hemistich in ihm vorhandene Leben (bem. den Art.), also nicht das in ihm oder durch ihn gegebene, das Licht d. h. das Erleuchtungsmittel für die Menschen war (vgl. Holtzm.). Nur geistiges Leben kann geistiges Leben erzeugen; nur weil der Logos selbst im steten Anschauen Gottes lebte, konnte er das in ihm vorhandene Leben voller Gotteserkenntnis auch den Menschen mitteilen, d. h. ihr Licht sein*). Da es völlig willkürlich ist, das ἦν auf

*) Durch die Verweisung darauf, dass in der physischen Welt das Licht die Bedingung alles Lebens ist (Lck., de W., Keil, Schnz.), wird

den Unschuldszustand der Menschheit zu beschränken (Meyer, Schegg., Schnz.) oder auf die gegenwärtige Wirksamkeit des Logos mit auszudehnen (Olsh., Hfm., Luth., auch Hltzm.), so geht die Aussage darauf, dass er kraft des in ihm vorhandenen Lebens von Anfang an (natürlich seit es Menschen gab) das Offenbarungsprinzip für die Menschen war (vgl. Brückn.). Soweit es also im Judentum kraft göttlicher Offenbarung eine Gotteserkenntnis gab (Ew.), muss dieselbe hiernach durch den Logos vermittelt gedacht werden (vgl. 12 41), und soweit es auch im Gebiet des Heidentums Kinder Gottes und Schafe seiner Herde (11 52. 10 16) gab, können diese es nur durch die erleuchtende Thätigkeit des Logos geworden sein (Lck., Keil, God.), was Meyer, Luth., Hengst. vergeblich bestreiten. — V. 5. *καὶ τὸ φῶς φαίνει*) Wieder knüpft der Evangelist kettenartig an das Vorige an, indem das Prädikat von V. 4 nun zum Subjekt wird. Eben darum ist nicht der Logos Subjekt (Lck.), sondern das durch das Leben im Logos vermittelte Licht. Da nun das *φαίνει* einen Gegensatz zu dem *ἦν* des V. 4 bildet, so kann es nur von der Gegenwart des Evangelisten verstanden werden (Ew., Luth., Hengst., God.) und nicht die Wirksamkeit des Lichtes an sich zeitlos bezeichnen (Meyer, Olsh., Brückn., Keil) oder gar als Praes. hist. auf die AT.liche Offenbarung gehen (de W.). So wenig freilich hier schon darauf reflektiert wird, wie es zu diesem Scheinen des Lichtes gekommen, so wenig sagt das *ἐν τ. σκοτίᾳ*, wie es zu dem unerleuchteten Zustand der Welt gekommen (Meyer, God., Keil: durch den Sündenfall, de W.:

---

der Gedanke gradezu umgekehrt. Selbst Meyer sagt trotz seiner unzulässigen Erweiterung des Begriffs der *ζωή*: das Leben war der Menschen Licht, weil es in seiner Wirksamkeit auf sie die notwendige Potenz ihrer Erleuchtung war. Dann kann aber nicht in dem Begriff des Lichtes die göttliche Wahrheit nach ihrer theoretischen und ethischen Seite zusammengefasst sein, wie mit ihm Brückn., Luth., God., Schnz. u. a. annehmen. Gewiss kennt Joh. nur ein Erkennen der Wahrheit, das den Menschen in seinem ganzen sittlichen Wesen bestimmt (vgl. 1 Joh 2 4); allein daraus folgt nicht, dass ihm die Wahrheit zugleich ein sittlicher Begriff ist, sondern nur, dass ihm das wahre Erkennen keine rein intellektuelle Funktion, sondern ein das ganze geistige Leben des Menschen erfassendes Anschauen ist, in dem das angeschaute Objekt notwendig auf dasselbe bestimmend einwirkt. Hier aber kann davon nicht die Rede sein, da das *φῶς*, mit einem Genitiv verbunden, unmöglich die objektive Wahrheit (Meyer) oder die Normalität des Seins (Luth.) bezeichnen kann, sondern nur das, was die Menschen erleuchtet, d. h. zur wahren Erkenntnis bringt. Vgl. Weiss, Joh. Lehrb., p. 41 ff. Ganz vom Wortlaut ab liegt de W.'s Erklärung: durch die fortgehende Schöpferthätigkeit entwickelte sich im Menschengeschlecht Bewusstsein und Erkenntnis der höchsten Wahrheit. Dagegen ist die Erklärung von *φῶς* durch »Heil« (Hengst.), die Keil mit der richtigen verbindet, zwar im AT. sehr häufig, aber dem Joh. Sprachgebrauch ganz fremd.

durch ihre Unempfänglichkeit). Es wird nur konstatiert, dass das Licht in der Gegenwart immer noch inmitten einer im grossen und ganzen noch unerleuchteten Welt scheint, die daher noch einer erleuchtenden Wirksamkeit bedarf. — *καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν*) heisst nach 12 35: *die Finsternis hat es nicht überwältigt,* so dass es zu keinem Scheinen desselben mehr kommen könnte (vgl. Orig., Chrys., Theoph., Euth.-Zig., Lange, Hölem. p. 60, Weiss p. 45, Bldsp. p. 12)*). Eben darum ist das Scheinen des Lichtes ein noch gegenwärtig fortdauerndes, weil die in der Welt herrschende Finsternis, welche notwendig gegen die Wirkung des Lichtes reagiert, die Wirksamkeit desselben nicht übermocht hat (bem. den Aor.). Nun erst entsteht die Frage, wie es zu einem Scheinen des Lichtes in der Finsternis der gegenwärtigen Welt gekommen ist. Die Antwort darauf giebt der zweite Gedankenkreis des Prologs.

6—13. Das Verhalten der Welt zu dem erschienenen Licht. — *ἐγένετο*) bezeichnet das Auftreten, die geschichtliche Erscheinung, wie Mk 1 4. Das allgemeine *ἄνθρωπος* wird zunächst nach Mal 3 1. 23 dahin näher bestimmt, dass es ein von Gott Gesandter, also ein Prophet war. Das *παρά* bei *ἀπεσταλμένος* (J.Sir 15 9) drückt aus, dass die Sendung von Gott ausging. Zuletzt wird sein Name genannt, indem die Rede vom Allgemeinen zum Spezielleren fortschreitet, immer engere Kreise ziehend. Bem. die asyndetische Anknüpfung, weil das *ὄνομα αὐτῷ* die Stelle eines dem *ἀπεσταλμένος* parallelen Partizipiums vertritt, und das Hebraistische Fehlen der Copula, wie I Sam 1 1. — V. **7.** *οὗτος*) fasst die drei Aussagen des V. 6 zusammen, wie das *οὗτος* V. 2 die des V. 1, um nun den Zweck seines amtlichen Auftretens (*ἦλθεν*, wie

*) Auch Meyer erklärt diese Fassung für sprachlich zulässig (vgl. I Mak 5 27f.), bleibt aber bei der gangbaren Erklärung stehen: sie ergriff es nicht, eignete es nicht an (vgl. J.Sir 15 1. 7. Phl 3 12f.), indem er nur die Auslegung Luthers (begriff es nicht = *ἔγνω* V. 10, wofür Eph 3 18. Act 4 13. 10 34 das Med. steht) zurückweist. Aber gegen jene Erklärung spricht, dass wohl vom *κόσμος* und den *ἴδιοι* im ganzen gesagt werden kann, was doch nur von der Mehrzahl gilt (V. 10. 11), während, wenn die *σκοτία* als solche das Licht nicht aufnimmt, es überhaupt zu einem Scheinen des Lichtes nicht kommt, oder, wenn an den Teil der *σκοτία* gedacht ist, der sich nicht erleuchten lässt, etwas Selbstverständliches gesagt ist; ferner, dass in den parallelen V. 11. 12, auf die man sich beruft, eben nicht *καταλαμβ.* gebraucht ist, sondern *παραλαμβ.* und *λαμβ.*; endlich, dass dann der Wechsel des Praes. und Aor. nicht motiviert ist, da das *οὐ καταλαμβάνειν* in diesem Sinne seitens der Welt, soweit sie Finsternis ist und bleibt, immer noch gilt. Dass die hier vorausgesetzte Reaktion des Lichtes wider die Finsternis auf einem metaphysischen Dualismus beruhe (Hilg., Hltzm.), ist in keiner Weise angedeutet, dieselbe wird 3 19f. einfach aus dem sittlichen Zustande der noch unerleuchteten Welt erklärt.

Mt 11 18. Mk 10 45) folgen zu lassen: *er kam behufs Zeugnisses.* Das artikellose *μαρτυρίαν* ist gleich *τὸ μαρτυρεῖν*. Das Zeugen ist aber die Bestätigung einer Thatsache aus eigener Erfahrung, und hier handelt es sich, wie der Absichtssatz näher erläutert, um ein Zeugnis *περὶ τοῦ φωτός*. Da nur eine Thatsache bezeugt werden kann, das Licht aber nach V. 5 gegenwärtig in der Welt scheint, so kann damit nur gemeint sein, dass er von dem Erschienensein des Lichtes in der Welt gezeugt habe; das aber hatte er selbst erfahren durch die ihm gewordene Erscheinung bei der Taufe Jesu. — *ἵνα πάντες πιστεύσωσιν*) Zweck des *μαρτυρήσῃ*, Endzweck des *ἦλθεν* war, *dass Alle glauben sollten,* nämlich an das Erschienensein des Lichtes in Jesu, *durch seine Vermittelung* (*δι' αὐτοῦ*). da sein Zeugnis nach V. 6 nicht das eines Menschen war, der sich oder andere täuschen konnte, sondern eines gottgesandten Propheten, dessen Zeugnis die zweifellose Überzeugung von der Wahrheit jener Thatsache bewirken konnte und sollte. Da von dieser Überzeugung es abhängt, ob man sich von dem erschienenen Licht erleuchten lässt, so ist mit dieser Zweckbestimmung klar gesagt, dass die Erwähnung des Täuferzeugnisses im Prolog der erste Schritt ist zur Erklärung, wie es zum gegenwärtigen Scheinen des Lichtes gekommen (V. 5)*). Die Wiederholung des Gedankens in negativer Form V. 8 (vgl. V. 3) erklärt sich nur daraus, dass der Evangelist einst im Täufer selbst das Licht gefunden zu haben glaubte, bis er durch sein Zeugnis zu Jesu hingewiesen wurde. Daher liegt der Nachdruck auf dem vorantretenden *οὐκ ἦν* (Hltzm.), nicht auf *ἐκεῖνος* (Luth., God., Keil, Whl.): *nicht war jener das Licht, sondern zeugen sollte er vom Lichte***). Das *ἵνα* ist keinesfalls von *ἦν* abhängig (Lck.,

*) Das *ἐγένετο ἄνεσι*. V. 6 steht also nicht für *ἀνεσιάλη* (Chrys. und noch Hengst.). Willkürlich suchen B.-Crus., Olsh., Schegg., Bldsp. p. 9 u. a. in dem *ἐγένετο* und *ἄνθρωπος* einen Gegensatz zu dem von dem gottgleichen *λόγος* V. 1 ausgesagten *ἦν*; ganz gekünstelt Whl. eine Beziehung zu dem *ἐγένετο* V. 14, der sogar in dem *ἐγένετο* eine Anspielung auf die wunderbare Geburt des Täufers findet. Zu *πιστεύσ.* V. 7 darf man nicht ergänzen: an das Licht (Meyer) oder: an Jesum (de W.), und das *δι' αὐτοῦ* geht nicht auf Christum als das Licht selbst (Grot., Lampe, Ew.), da es sich ja nicht um den Glauben an Gott handelt.

**) Die Behauptung eines besonderen Joh. Sprachgebrauchs in betreff des *ἐκεῖνος* (Luth., God. nach Steitz, StKr. 1859, p. 497 ff.), wonach dasselbe das nächste Subjekt oder Objekt mit besonderem Accent hervorheben soll, ist unerweislich; es ist hier, wie überall, das Pronomen der Hinweisung auf den entfernteren Gegenstand (vgl. Kühner § 467, 1); denn der, von dem der Täufer zeugte, um zum Glauben an ihn zu führen, bleibt ja selbstverständlich der nächste Gegenstand, von dem im ganzen Prolog die Rede ist. Der Zweck dieser gegensätzlichen Hervorhebung kann weder die Bekämpfung der Johannesjünger sein, die

Lange, God.). was wegen des auf ἦν liegenden gegensätzlichen Nachdrucks unstatthaft ist; aber auch ἦλθεν aus V. 7 zu ergänzen (Meyer, Keil, Schegg., Schnz.) macht die Rede unnötig schleppend. Einfacher fasst man es elliptisch, wie Mk 12 19. 14 49. 1Joh 2 19 (Buttmann, Gramm. d. NT. Sprachgebr., p. 207. Luth., Hltzm.).

V. 9. ἦν) steht mit Nachdruck voran im Gegensatz zu dem οὐκ ἦν des V. 8 und kann daher nicht Verbalbedeutung haben (Meyer: aderat, Schnz., Whl. nach Chrys.: vom essentiellen ewigen Sein), sondern nur die einfache Copula sein. Wie dort von Johannes negiert wurde, dass er das Licht war, so wird hier vom Lichte selbst gesagt, wie es damals mit ihm bestellt war. Eben darum muss vor der Vollendung des Satzes erst das Subjekt folgen; es kann also τ. φῶς τ. ἀληθινόν nicht Prädikat sein, wie es alle Älteren nahmen, was schon daraus folgt, dass dann das Subjekt willkürlich ergänzt werden muss (Luther: er war das w. L.). Vielmehr wird dies Subjekt im Gegensatz zu Johannes, der doch auch mit seinem Zeugnis eine erleuchtende Wirkung ausübte, und doch nach V. 8 nicht das Licht war, als das echte, wesenhafte, der Idee des Lichtes vollkommen entsprechende bezeichnet (bem. den Joh. Lieblingsausdruck ἀληθ., der aber auch den Klassikern nicht fremd ist). Als solches erweist es sich dadurch, dass es jedweden Menschen erleuchtet, d. h. natürlich jeden, der überhaupt erleuchtet wird (Beng., Luth., Hltzm.), wobei die Frage, ob das viele oder wenige sind, ganz dahingestellt bleibt, da es sich ja nur um das Charakteristikum des wahrhaftigen Lichtes handelt. Da das ἐρχ. εἰς τ. κόσμον nach stehendem Joh. Sprachgebrauch das Auftreten in der Menschenwelt (vgl. das ἦλθεν V. 7) bezeichnet, 18 37 sogar im ausdrücklichen Unterschied vom Geborenwerden, so kann das ἐρχόμενον nur das Prädikat des Satzes sein, dessen Trennung von ἦν dadurch wohl motiviert ist, dass dieses im Gegensatz zu dem οὐκ ἦν V. 8 an der Spitze des Satzes stehen, und dann sofort das neue Subjekt folgen musste, und heisst einfach: *es war* (sc. als Johannes vom Licht zeugte V. 8) *im Begriff, in die Welt zu kommen* (vgl. Lck., de W., Keil)*).

---

ja Joh. nicht für den Messias hielten (vgl. Einl. 4, 2), noch eine Anspielung auf die Volksmeinung, die nach Lk 3 15 dazu geneigt war (Cyrill., Meyer, Brückn., Luth., Holtzm.), da dies für die Gedankenentwicklung des Prologs völlig bedeutungslos wäre. In einer Schrift des 2. Jahrh. wäre dieselbe schlechthin unbegreiflich (vgl. Ed. Graf, die authent. Züge in dem Prol. des 4. Evang. ZlTh. 1878, p. 612f.).

*) Nur die Fassung des ἦν als aderat oder des τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν als Präd. nötigte, das ἐρχόμενον εἰς τ. κόσμον (im Sinne von: geborenwerden) zu πάντα ἄνθρωπον zu ziehen (Meyer nach vielen Vätern, Luth., Beza, Calv. und den meisten Älteren, vgl. noch Paul., Klee, Hölemann.

Man übersieht gewöhnlich, dass weder von Christo noch vom Logos die Rede ist, sondern von dem wahrhaftigen Licht, zu dessen Wesen nach dem Relativsatz das φωτίζειν gehört, welches doch erst mit dem öffentlichen Auftreten des in Christo fleischgewordenen Logos begann.

V. 10f. ἐν τῷ κόσμῳ ἦν) knüpft wieder kettenartig an das εἰς τὸν κόσμον des V. 9 an und bezeichnet so das Sein des wahrhaftigen Lichts in der Menschenwelt als die Folge seines geschichtlichen Auftretens in derselben (V. 9), wie der gottgesandte Johannes jenes Erschienensein bezeugt hatte (V. 7f.). Da aber das durch das Leben im Logos vermittelte Licht (V. 4) in der Welt nur scheinen kann (V. 5), sofern der Logos in ihr ist, tritt schon hier (Keil), und nicht erst in dem δι' αὐτοῦ (Brückn., God.) oder gar erst in dem αὐτόν (Meyer, O. Hltzm.), unvermerkt der Logos wieder als Subjekt ein. Da die Welt durch ihn geworden, hätte sie ihn erkennen können, weil das Geschaffene notwendig in einer inneren Verwandtschaft mit dem schöpferischen Logos steht. Es wird aber durch diesen Rückblick auf V. 3 keineswegs gefordert, nun ὁ κόσμος vom Inbegriff alles Geschaffenen zu nehmen, da ja das Motiv, weshalb hier an die Weltschöpfung erinnert wird, nur auf den Teil von allem zutrifft, der die Menschenwelt umfasst. Denn nur von ihr gilt doch, dass sie, in deren Mitte der Logos erschienen und die durch ihn geworden, ihn hätte erkennen müssen. Nach der Hebräischartigen, wenn auch den Griechen nicht fremden, Satzbildung, welche die einzelnen Glieder einfach koordiniert und ihr logisches Verhältnis den Leser erraten lässt, bringt nun das zweite καί mit grossem, durch die Wiederholung des ὁ κόσμος verstärktem Nachdruck die dazu im schärfsten Kontrast stehende Thatsache, dass diese von ihm geschaffene Welt, in deren Mitte er erschienen war, ihn doch nicht erkannte. Das οὐκ ἔγνω setzt voraus, dass der Logos in irgend einer Gestalt erschienen war, die ihn nicht notwendig als Lichtspender erkennbar machte (vgl. V. 14). Nach Joh. Weise ist nur von der Menschenwelt im grossen und ganzen die Rede, was einzelne

---

Schnz., Whl., O. Hltzm.), obwohl dies ein völlig müssiger Zusatz bleibt. Die Verbindung des ἐρχόμενον mit τὸ φῶς (Grot., Maier u. a.) würde notwendig den Art. davor erfordern. Freilich ist ἦν — ἐρχόμενον nicht blosse Umschreibung von ἦλθεν (Beng., B.-Crus., Lng., Hengst., God.), oder gar futurisch gleich: venturus erat (Thol., Luth., Bäuml.). Völlig sprachwidrig, weil die Beziehung, welche das Imperf. fordert, willkürlich ergänzend Ew.: es kam damals (nämlich in der vorchristlichen Zeit immer in die Welt (trotzdem wieder Bldsp. p. 10). Mit der richtigen Erklärung des ἦν — ἐρχ. fällt die durch alles Folgende ohnehin ausgeschlossene Beziehung von V. 9—13 auf die vormenschliche Wirksamkeit des Logos.

Ausnahmen (vgl. V. 12. 13) nicht ausschliesst*). — V. **11** schreitet klimaktisch vom Allgemeineren zum Bestimmteren fort, und die Steigerung liegt natürlich nicht in dem ἦλθεν (de W.), sondern in dem dem ἐν τῷ κόσμῳ parallel mit Nachdruck voranstehenden εἰς τὰ ἴδια: *in sein Eigentum.* Es wird daher jeder Gedankenfortschritt aufgehoben, wenn man auch darunter wieder nur die Menschenwelt versteht (Corn. a Lap., Keim, Reuss. Weizs., jetzt auch Hltzm.) und nicht mit den meisten das jüdische Volk, das als das Eigentumsvolk Jehovas (Ex 19 5. Dtn 7 6. Ps 135 4) zugleich das Eigentum des Logos ist (vgl. J.Sir 24 7ff). Es soll eben gesagt werden, wie sich sein εἶναι ἐν τῷ κόσμῳ geschichtlich dadurch vermittelte, dass er in dem ihm speziell gehörigen Teil der durch ihn gewordenen Welt auftrat, dessen Glieder als die Seinigen (οἱ ἴδιοι) doppelt bereitwillig hätten sein müssen, ihn aufzunehmen. Dies wieder trotz der einfachen Koordination den schärfsten Kontrast bildende οὐ παρέλαβον lässt die Verschuldung Israels noch grösser erscheinen als die der Menschheit überhaupt, sofern es den Mangel an Willigkeit und Empfänglichkeit involviert, ohne die es von vorn herein zum γνῶναι nicht kommen kann (vgl. das οὐκ ἠθελήσατε Mt 23 37). Aus diesem tieftragischen Resultat der Wirksamkeit des Logos ergiebt sich, weshalb das Licht in der Gegenwart immer noch in der Finsternis scheint (1 5a), also die Welt im grossen und ganzen noch nicht erleuchtet hat, obwohl es mit dem Logos in der Welt erschienen. Dass aber trotzdem die Finsternis das Licht nicht überwältigt hat (1 5b), ergiebt

---

*) Es kann hier nicht von der vormenschlichen Wirksamkeit des Logos die Rede sein, wie wieder Bldspr. annimmt, da das ἦν weder plusquamperfektisch genommen werden kann (Thol., Olsh., Wahl, O. Hltzm.: er war stets in der Welt gewesen), noch von seiner mit V. 4 gegebenen stetigen Gegenwart in der Welt (B.-Crus., Lange, Schnz.), nachdem einmal in V. 9 bereits auf einen bestimmten Zeitpunkt reflektiert war, wo er in seinem geschichtlichen Auftreten in der Menschenwelt begriffen, da ein Gegensatz zu V. 9, welchen God., Keil mit einem »schon« eintragen, in keiner Weise indiziert ist. Ebenso unmöglich kann das an V. 9 anknüpfende ἐν τῷ κόσμῳ im Sinne des Weltalls genommen werden (Meyer, Brückn., Schnz., God., Hltzm.) und dann erst etwa im dritten Gliede seine Bedeutung wechseln (vgl. Keil), da hier eben klar wird, dass durchweg die des Erkennens allein fähige Menschenwelt gemeint ist. Natürlich geht das ἦν nicht bloss auf die Zeit, wo Joh. zeugte (Hengst., Meyer), sondern auf die ganze Zeit des geschichtlichen Seins des Logos in der Welt, dessen tragisches Resultat das οὐκ ἔγνω (bem. den Aor.) ausspricht. Die der Sache nach adversative Kraft des zweiten καί nötigt keineswegs, das erste im Sinne von: obgleich (Kuin.) oder relativisch zu nehmen (Bleek: welche durch ihn geworden ist). Das αὐτόν geht nicht auf den historischen Christus (Thol., Luth.), sondern auf den Logos, der aber darum auch schon das Subj. von ἦν sein muss, und auf den sich das δι' αὐτοῦ bezieht.

sich daraus, dass es immer noch einzelne giebt in der Masse der Welt und des Eigentumsvolkes, von denen das V. 10f. Gesagte nicht gilt (V. 12f.), bei denen vielmehr der Logos seine erleuchtende Wirksamkeit geübt hat infolge ihres Verhaltens gegen ihn.

V. **12.** *ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτόν*) Der Relativsatz hat die Geltung eines mit Nachdruck unabhängig von der folgenden Struktur an die Spitze des Satzes tretenden Nom. abs., der durch *αὐτοῖς* aufgenommen und in die Struktur eingegliedert wird (vgl. Mt 10 32. 33). Im Gegensatz zu der Welt, resp. dem Eigentumsvolke im ganzen, sind es nur einzelne, die ihn aufnahmen. Wie viele es aber auch waren (aus Juden oder Heiden), *ihnen gab er die Vollmacht* (*ἐξουσίαν*, wie Mk 6 7. 11 28. 13 34), das höchste Ziel zu erreichen, zu welchem uns der göttliche Liebesratschluss führen will (vgl. I Joh 3 1). Das *ἔλαβον* wechselt ohne ersichtlichen Sinnunterschied mit dem Compositum V. 11. Da die Gotteskindschaft keineswegs die unmittelbare Folge der Annahme des Logos ist, sondern erst infolge der durch den Glauben vermittelten (mystischen) Gemeinschaft mit Gott durch diesen selbst gewirkt wird, so kann den die erste Vorbedingung Erfüllenden zunächst nur die Befugnis, das Anrecht dazu gegeben werden. Daher wird mit dem ein begründendes quippe qui vertretenden *τοῖς πιστεύουσιν* noch ausdrücklich hervorgehoben, wie erst die notwendige Folge des die Glaubenswilligkeit bezeugenden *ἔλαβον* die subjektive Vorbedingung für die Erlangung jener höchsten Vollmacht herstellt in der habituellen Beschaffenheit des Gläubigseins (bem. das Part. Praes.). Wer den erschienenen Logos aufnimmt, der gelangt eben zu der Überzeugung, dass er ist, was sein Name besagt (bem. das spezifisch Johann. *πιστεύειν εἰς τ. ὄνομα* I Joh 5 13), der den geschichtlich erschienenen Logos nach seinem offenbar gewordenen Wesen als den ewigen Sohn Gottes bezeichnet, in welchem der Vater offenbar geworden*). — V. **13.** *οἳ*) geht

*) Dass das *ἔλαβον* ein innigeres persönliches Verhältnis bezeichnet als das *παρέλαβον* (God., Whl.), ist unnachweislich. Obwohl mit der *ἐξουσία* der grösste Vorzug, die höchste Würde gegeben, so heisst dies doch *ἐξουσία* nicht (gegen Ersm., Beza, Kuin. u. a.), ebensowenig aber: die Möglichkeit (de W., Thol.), die Fähigkeit (Hengst., Brückn.) oder gar ein innerliches Können (Lck., vgl. Schnz.), da die Kindschaft eben nicht durch ein Wirken oder Mitwirken (B.-Crus.) des Menschen zu stande kommt (vgl. V. 13). Es bezeichnet auch weder die neue Stellung des Gerechtfertigten (God.), noch das veränderte neue Wesen selbst (Whl.). Nach Hilg. freilich sind die Betreffenden schon ursprünglich *τέκνα θεοῦ* und empfangen durch das *γενέσθαι* nur »die Macht, durch welche der aus Gott geborene Mensch das realisiert und wirklich wird, was er seiner Natur nach an sich ist« (Hilg., Evangelien, p. 233. Vgl. gegen diesen, auch von Scholten bei Joh. gefundenen anthropologischen

auf *τέκνα θεοῦ* (das Mascul. in bekannter constructio *κατὰ σύνεσιν*, II Joh 1), nicht auf *τοῖς πιστεύουσιν*, da diese nach V. 12 Gottes Kinder werden sollen, also nicht schon aus Gott erzeugt sein können. Vor allem aber kann wohl von dem Begriff der Gotteskindschaft gesagt werden, dass sie nicht durch leibliche Zeugung zu stande kommt, aber nicht von den Personen der *πιστεύοντες*, dass sie nicht menschlich gezeugt sind (gegen Hilg.). Es soll der hohe Vorzug der Gotteskindschaft (V. 12) dadurch erläutert werden, dass dieselbe nicht auf natürlichem Wege, wie die menschliche Kindschaft, sondern nur durch eine Zeugung aus Gott zu stande kommt*). Die natürliche Zeugung wird zunächst von stofflicher Seite her dadurch charakterisiert, dass sie aus Geblüt zu stande kommt, wobei das Blut als Sitz des physischen Lebens, welches durch die Zeugung fortgepflanzt wird, betrachtet wird. Der Plur. ist im Sinne nicht verschieden vom Singul. und beruht nur darauf, dass der Stoff als der Inbegriff seiner Bestandteile vorgestellt ist (Kühner § 348, 2). Das *οὐδὲ — οὐδέ* reiht zwei weitere Verneinungen menschlicher Entstehung koordinierend (auch nicht — auch nicht) an, wobei die wirkende Ursache der Erzeugung in's Auge gefasst wird. Dabei bezeichnet *σάρξ* das Fleisch als Sitz des Begattungstriebes, weshalb ihm nur im uneigentlichen Sinne ein *θέλημα* beigelegt wird, während *θέλημα ἀνδρός* der auf die Zeugung gerichtete persönliche Wille des Mannes ist, der absichtlich dem Begattungstriebe folgt. Das *ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν* enthält die positive Erklärung über die Entstehung der Gotteskindschaft im spezifisch Johanneischen Sinne, sofern sie durch eine Zeugung aus Gott erfolgt. Das

---

Dualismus Weiss. Joh. Lehrbegr., p. 128 ff., Weizs., JdTh. 1862, p. 680 f. u. selbst Baur, neutest. Theol., p. 359 ff.). Das Glauben ist nicht die Bedingung (Olsh., Meyer), das Mittel (God., Keil) des Annehmens, oder wesentlich identisch mit demselben (Luth., Schnz.); und der Name ist nicht der Name Jesus Christus (Meyer) oder der Logosname (O. Hltzm.).

*) Hier erhellt also, dass die Gotteskindschaft bei Joh. nicht, wie bei Paulus, durch eine Adoption zu stande kommt, die ein neues Verhältnis zu Gott schafft, in welchem wir seiner Liebe und des Erbteils der Heilsvollendung gewiss werden, woran auch die *ἐξουσία* nicht anklingt (gegen Hltzm.), sondern durch eine Gotteswirkung, welche unser ganzes Wesen zur sittlichen Wesensähnlichkeit mit Gott (I Joh 3 9 f.) umgestaltet, wie sie auch Mt 5 45 bei den Gotteskindern vorausgesetzt wird. Nur Christus ist bei Joh. der Sohn Gottes von Ewigkeit her, die Gläubigen werden erst *τέκνα* durch die Zeugung aus Gott. Man darf nur die phantastische Exegese von Bldsp. p. 13—26 lesen, um sich zu überzeugen, dass in V. 11 ff. nicht von dem vorgeschichtlichen Wirken des Logos die Rede sein kann. Die Lesart der Lateiner: qui natus est (vgl. Iren., Tert.), obwohl von Resch (ausserkanonische Paralleltexte, T. u. U. X, 4, p. 57 ff.) empfohlen, hat keinerlei handschriftliche Gewähr (vgl. dagegen Bldsp. p. 27 ff.).

ἐκ bezeichnet das ursächliche Ausgehen und zwar als unmittelbares (im Gegensatz zu dem dreimaligen ἐκ); eben darum aber ist es der Johanneischen Anschauung nicht entsprechend, wenn Meyer mit den meisten Auslegern hier die Vermittelung des heiligen Geistes (nach 3, 5, wo die Vorstellung eine andere ist) einschiebt, wie selbst Schnz. zugiebt*).

V. 14—18. Die Fleischwerdung des Logos. Dieser abschliessende Gedankenkreis beantwortet die Frage, wie es zu einem Aufnehmen des Logos und einem Glauben an seinen Namen, das die Bedingung seiner beseligenden Wirkung war, gekommen sei, und das führt den Apostel notwendig auf die Art, wie der Logos erschienen ist, um solches Heil zu vermitteln, und damit auf seine persönliche Erfahrung, auf welcher das Gesamtzeugnis des Evangeliums ruht**).

V. 14. καί) ist einfach weiterführend: *und* — um nun zu sagen, wie der Gekommene und so beseligend Wirkende erschienen, und wie es zu dem Glauben an ihn gekommen sei, auf Grund dessen er eine solche Wirksamkeit habe vollziehen können — *das Wort ward Fleisch.* Das Subjekt (ὁ λόγος)

---

*) Da der Plur αἱμάτων auch bei den Klassikern durchaus gangbar (vgl. Eur. Jon. 705. Soph. Ant. 121), darf derselbe nicht aus der Vermischung beider Geschlechter (Ew. nach Augustin.), oder aus der Vielheit der Gotteskinder (B.-Crus.) erklärt werden. Gegen eine Beziehung dieser Verneinung auf die Abrahamitische Abstammung der Juden (de W., Meyer), erklären sich mit Recht Hengst., God. Der rhetorische Fortschritt zu immer bestimmterer Bezeichnung des Verneinten, von dem stofflichen Substrat der menschlichen Erzeugung zu dem blossen Naturtrieb und von da zum persönlichen Willen des zeugenden Mannes, darf nicht durch Eintragung willkürlicher Beziehungen verkünstelt werden (B.-Crus.: Fortschritt vom Sinnlichsten zum Edelsten: Natur, Neigung, Wille), da nur der Hergang der leiblichen Zeugung beschrieben wird. August., Theoph. und noch Olsh. denken bei der σάρξ an das Weib, was schon durch den Kontext, der nur auf die männliche Zeugung deutet, ausgeschlossen ist. Lck. wollte ἀνήρ im allgemeinen Sinne von ἄνθρωπος nehmen. Hoelem. denkt bei der σάρξ an beide Geschlechter und erst bei ἀνήρ an den proprius unicusque propagationis auctor.

**) Da V. 9—13 bereits von der irdischen Erscheinung des Logos die Rede war, so kann nicht jetzt erst im historischen Fortschritt von der Fleischwerdung des Logos berichtet werden (gegen Olsh., Thol., Bldsp.); es wird aber auch nicht zurückführend an V. 9 (de W.) oder V. 11 (Lck., Whl.) angeknüpft, woraus dann Baur und Hilg. die Folgerung zogen, dass die Fleischwerdung als ein nur accidentelles Moment nachgebracht werde, im wesentlichen aber die vorirdische und irdische Wirksamkeit des Logos identisch sei. Umgekehrt behaupten Luth. und Hltzm. mit Unrecht, dass nun erst der Prolog zur Hauptsache komme, da ja nur auf die Vermittelung der V. 10—13 bereits in ihrem höchsten Ziel angeschauten Beseligung durch die Erscheinung des Logos reflektiert wird. Unmöglich kann V. 14 den Grund für die V. 13 erwähnte Gotteskindschaft angeben (Chrys., Theoph., Jansen., Grot., Lampe, vgl. Schnz.), oder das verbindende καί folgernd gefasst werden (Bleek).

musste wieder genannt werden, weil V. 10—13 stets der in der Welt erschienene Logos gemeint war, während jetzt, wo von der Art die Rede ist, wie er in der Welt erschien, der Logos an sich, wie er V. 1 f. als das uranfängliche göttliche Wesen beschrieben war, genannt werden musste. Der Ausdruck *σάρξ* ist gewählt im Gegensatz gegen die rein göttliche, mithin auch rein immaterielle (vgl. 4 24) Natur des Logos. Er ward Fleisch, d. h. ein materiell organisiertes Wesen (vgl. Gen 6 3. Ps 65 3. Röm 3 20), sichtbar und tastbar (I Joh 1 2), was er vorher nicht war. Ist aber der Logos ein Fleischeswesen geworden, so hat er, wie alle *σάρξ*, auch eine *ψυχή* (12 27) gehabt, die nach biblischer Anschauung nicht nur die Trägerin des animalischen Lebens, sondern auch des höheren Geisteslebens ist (vgl. Weiss, Lehrb. d. bibl. Theol. § 27), wie denn auch Jesu ausdrücklich ein menschliches *πνεῦμα* zugeschrieben wird (11 33, vgl. mit V. 38. 13 21. 19 30)*). Das *ἐσκήνωσεν* soll die Erscheinung des fleischgewordenen Logos, dessen *σκήνωμα* (II Pt 1 13) seine Leiblichkeit war, als die Erfüllung der Verheissung von dem Wohnen Gottes unter seinem Volke (Ex 25 8. Lev 26 11. Jo 3 21. Ez 37 27, vgl. Apk 7 15. 21 3), als die Schechina, die einst in der Stifts-

*) Die Wiederaufnahme des *ὁ λόγος* ist also nicht bloss feierliche Vollständigkeit (Meyer) oder Hervorhebung der Grösse dieser Gnadenthat (Keil) oder des Gegensatzes zu *σάρξ* (God.). Der Evangelist hätte *ἄνθρωπος* schreiben können (5 27. 8 40), aber *σάρξ* gab (ohne jede antidoketische Beziehung, wie sie Frommann, de W. u. a. vermuten) die Antithese der beiden Daseinsformen am schärfsten und treffendsten, sofern es die spezifische Eigentümlichkeit menschlichen Wesens im Unterschiede von den himmlischen Geistesweisen (17 2) bezeichnet, infolge deren der an sich unsichtbare Logos Gegenstand sinnlicher Wahrnehmung geworden ist. Vgl. Clem. ad Cor. 2 9: *ὃν μὲν τὸ πρῶτον πνεῦμα ἐγένετο σάρξ.* Dagegen liegt der Begriff der Schwachheit und Leidensfähigkeit (Luther, Melanchth., Calv., Olsh., Thol., Hengst., Keil, vgl. auch Whl.) nicht darin. Das *ἐν σαρκὶ ἐλήλυθεν* (I Joh 4 2. II Joh 7) bezeichnet die durch das *σὰρξ ἐγένετο* bedingte Modalität seines geschichtlichen Auftretens. Das *ἐγένετο* schliesst schlechthin die Vorstellung aus, als ob der Logos nur eine menschliche Leiblichkeit angenommen habe (Zeller, ThJ. 1842, p. 74 ff., Köstlin, p. 138 f. u. Baur, neut. Theol., p. 362 f.), oder gar eine zwar wirkliche, aber nicht an die Beschränkungen eines materiellen Leibes gebundene Leiblichkeit im Valentinianischen Sinne (Hilg., Lehrbegr. p. 234 ff.). Durch den Begriff der *σάρξ* ist auch die Apollinarische Vorstellung ausgeschlossen, als ob der Logos in Christo an die Stelle des menschlichen *νοῦς* getreten sei (vgl. dagegen Mau, de christologia NTi. Kiel 1843, p. 13 ff.). Die übernatürliche Zeugung wird durch das *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο*, da dasselbe über die Modalität der Fleischwerdung nichts enthält, weder als selbstverständlich vorausgesetzt (Keil, Luth.), noch ausgeschlossen (Keim, Gesch. Jesu I, p. 125). Jedenfalls aber ist ein einzelner geschichtlicher Akt mit dem *ἐγένετο* gemeint, so dass man nicht mit Beyschl. (p. 169) daran denken kann, dass der als Prinzip gedachte Logos in seiner ganzen irdischen Lebensentfaltung immer mehr *σάρξ* geworden sei.

hütte und im Tempel sich offenbarte (vgl. z. Röm 9 4), charakterisieren: *er zeltete*, schlug seine Wohnung auf *unter uns*. In dem ἡμῖν fasst sich der Evangelist, wie das κ. ἐθεασάμεθα zeigt, mit allen zusammen, welche Augenzeugen der geschichtlichen Erscheinung des Logos geworden sind (vgl. I Joh 1 1). Denn da das θεᾶσθαι bei Joh. stets eine sinnliche Anschauung bezeichnet, so kann es am wenigsten in diesem Zusammenhange von bloss innerer Anschauung (Baur) verstanden werden, wo eben das menschliche Wesen Christi als σάρξ bezeichnet war, um zu motivieren, wie das (unsichtbare) göttliche Wesen des Logos sinnlich anschaubar werden konnte. Allerdings bezeichnet es auch nicht das bloss sinnliche Sehen (ὁρᾶν), da das Objekt etwas Übersinnliches ist, das nur durch ein verständnisvolles Anschauen der sinnlich wahrnehmbaren Kundgebungen, welche eine Augen- und Ohrenzeugenschaft ermöglichen, erkannt werden kann. — τὴν δόξαν αὐτοῦ) bezeichnet die überweltliche Herrlichkeit Gottes (כבוד), wie sie symbolisch in dem himmlischen Lichtglanze der Gottesoffenbarungen (Ex 24 17, 40 34ff. Act 7 2) sich darstellte, und wie sie zugleich dem Logos eignete, sofern er seiner göttlichen Natur (V. 1) nach auch an allen überweltlichen Vollkommenheiten Gottes Teil hatte. Im Evang. wird wesentlich an den Allmachtswundern und Allwissenheitsworten Christi, die ihm der Vater zu thun und zu reden giebt, nachgewiesen, wie diese göttliche δόξα des Logos an dem Feischgewordenen zur Erscheinung gekommen sei*). Ausdrücklich wird von dieser δόξα gesagt, sie sei eine solche, *wie sie ein Eingeborener vom Vater her hat* (Hltzm.). Bem. das artikellose μονογ.,

---

*) Damit erledigt sich die Schwierigkeit, dass nach 17 5 Christus die göttliche δόξα nur in seiner Präexistenz gehabt hat und sie erst nach seiner Erhöhung wieder empfängt (vgl. 12 41. 17 24. 7 39. 12 16), was Köstlin, Reuss vergebens bestreiten. Meyer unterscheidet zwischen der schlechthin göttlichen δόξα des Logos vor seiner Fleischwerdung und der gottmenschlichen nach derselben, will aber diese Unterscheidung dann wieder auf einen Unterschied des Äusserungs- und Erscheinungsgrades reduzieren (vgl. auch Steinm., Keil). Allein diese Unterscheidung ist doch rein eingetragen, wie sich am deutlichsten zeigt, wenn Hltzm. das αὐτοῖ kontextwidrig durch τοῦ λόγου σεσαρκωμένου erklärt. Das αὐτοῦ geht ohne Frage auf die überweltliche göttliche Herrlichkeit des Logos, die allerdings an dem fleischgewordenen und damit in die Schranken der Fleischesnatur gebannten Logos nur geschaut werden konnte, wenn Gott ihm spezifisch göttliche Werke und Worte zu thun und zu reden gab, deren Anschauen und Anhören zu erkennen gab, dass er trotz der Verhüllung seines Wesens durch die Fleischesnatur nichts anderes sei als der göttliche Logos. Ganz willkürlich ist es dagegen, nur an die Fülle von Gnade und Wahrheit (Olsh., Luth., doch vgl. auch God., Hltzm.), an den höchsten Grad geistiger Würde (de W.), an seine ethische Gottgleichheit (Whl.), an seinen Heilandsberuf (Luth.), oder gar nur an die Verklärung auf dem Berge (Wttst.,

das notwendig fordert, das ὡς rein vergleichend zu nehmen und das παρά mit δόξαν zu verbinden (Ersm., Grot, Hfm., Keil, O. Hltzm.). Denn es soll ja nicht etwas über das Wesen des Logos ausgesagt werden, sondern, dass die Herrlichkeit, die an ihm geschaut wurde, eine solche war, wie sie ein einziger Sohn, ausser dem der Vater keinen anderen mehr hat (Lk 7 12. Hbr 11 17. Tob 8 17), vom Vater (παρά wie V. 6) empfängt, weil eben der Vater demselben alles mitteilt, was er hat, während er, wenn er viele Söhne hat, es unter sie verteilt; oder weil sich in dem Einzigen sein ganzes Wesen ausprägt, während in einer Vielheit von Söhnen jeder dasselbe nur nach einer Seite abspiegelt. So hat Gott in den Logos seine ganze Herrlichkeit ausgeschüttet, so dass die an ihm geschaute die volle göttliche Herrlichkeit war*). — πλήρης χάριτος κ. ἀληθείας) gehört in abweichender, vom logischen Subjekt bestimmter Kasussetzung zu αὐτοῦ (B.-Crus., Brückn., Luth. u. die meisten Neueren, vgl. Grot.), wobei der Nom. statt des abhängigen Kasus das Ausgesagte nachdrücklicher ohne Rektion herausstellt. Vgl. Mk 12 40. Win. § 62, 3. Blass, Gramm. d. NTl. Griechisch. Goett. 1896, p. 81. Das Schauen seiner Herrlichkeit bewährte es den Gläubigen, dass in dem Fleischgewordenen der Logos erschienen

---

Tittm.) zu denken. Das ἡμῖν darf nicht auf alle Gläubigen V. 12f. ausgedehnt (Meyer, Hltzm.), oder auf die Apostel (Thol.) beschränkt werden. Wenn man das καὶ ἐθεασάμεθα κτλ. als eine lebhaft unterbrechende Einschaltung fasst (Lck., de W., Maier u. d. m.), verkennt man den wesentlichen Fortschritt, der grade hierin liegt. Eine Beziehung auf das Vorübergehende eines Wohnens unter einem Zelte (Thol., Schnz., Hltzm.) liegt bei der technischen Bedeutung des ἐσκήνωσεν ganz fern.

*) Die meisten Ausleger erklären einfach, als ob τοῦ μονογενοῦς stände und nehmen vielfach das ὡς als das sogen. ὡ veritatis (Olsh., u. Ältere), womit zusammenhängt, dass man das παρά von μονογενοῦς abhängen lässt (vgl. Meyer, Luth., God., Schnz. u. a.) und es auf den Ursprung des Erzeugten aus Gott bezieht. Bemerkt man das Fehlen des Art., so beruhigt man sich dabei, dass das Verhältnis als ein einzigartiges gedacht sei. Mit der richtigen Erklärung fallen von selbst die Fragen fort, ob mit μονογ. das metaphysische Verhältnis seines Ursprungs aus Gott (Meyer, God., Keil, Schnz. und die meisten nach Orig.) oder das einzigartige Verhältnis der Wesensgleichheit mit Gott (Olsh.) oder ein besonderes Gemeinschaftsverhältnis mit Gott für die Heilsoffenbarung (Luth.) oder die Einzigartigkeit seines Berufes (Whl.) bezeichnet sei, ob der Ausdruck sich auf die geschichtliche Person Jesu beziehe (Beyschl. p. 151f.) und auf die Thatsache seiner Menschwerdung hinweise (Hofm.), ob er mit dem Paulinischen πρωτότοκος identisch sei (Lck.) und dergl. Denn der Logos ist hier eben nicht in irgend einem einzigartigen Sinne ὁ μονογενής genannt, sondern es ist von seiner Herrlichkeit etwas ausgesagt, wodurch sie der Herrlichkeit eines jeden μονογενής im Verhältnis zu der seines πατήρ gleichartig ist. Eben darum folgt auch nicht τοῦ πατρός, sondern πατρός, weil Vater und Sohn hier nur als Gattungsbegriffe erscheinen, wie Hbr 12 7.

sei, zu dessen Wesen es gehört, die Fülle göttlicher Gnade und Wahrheit in sich zu tragen. Die χάρις ist aber nicht die sündenvergebende Gnade (Brückn.), sondern die gebende Gotteshuld, welche den Menschen in Christo erschienen ist (3 16). Was die Gabe dieser göttlichen Gnade sei, ist durch das damit verbundene καὶ ἀληθείας ausgedrückt (vgl. Hltzm.). Die Wahrheit ist aber nicht irgend ein Inbegriff von Wahrheiten, sondern das wahre Wesen Gottes, wie es der Logos als das Licht auf Grund des in ihm vorhandenen Lebens, offenbar macht (V. 4), um dadurch den Menschen die wahre ζωή mitzuteilen. Wenn also die ἀλήθεια das eigentliche Heilsgut ausdrückt, das der Logos als solcher aus seiner Fülle mitteilen konnte, so bezeichnet χάρις dasselbe nur nach seinem Ursprung in der sich selbst mitteilenden göttlichen Gnade, wie V. 17, weshalb auch V. 16 allein letztere genannt und V. 18 allein von der ἀλήθ. die Rede ist.*)

V. **15.** μαρτυρεῖ) Während das Zeugnis des Täufers V. 7ff. auf das Erschienensein des Lichts in einer Person ging, die damals erst im Auftreten begriffen (vgl. V. 26 f), wird nun hervorgehoben, wie er auch ausdrücklich bezeugt habe, dass in jener Person, in welcher die Augenzeugen die volle göttliche Herrlichkeit geschaut haben (V. 14), der ewige Logos erschienen sei. Es kann kein Zweifel sein, dass damit das Zeugnis gemeint ist, das der Täufer über den bereits aufgetretenen Jesus vor seinen Jüngern ablegte (V. 30). Das Praes. steht, weil in dem wohl seinen Lesern als bekannt vorausgesetzten Täuferwort derselbe immer noch zeugt, sodass der einst erschollene laute Ruf (κράζειν, wie Act 7 60. Röm 9 27) des Täufers immer noch forttönt (bem. das Perf.). In seinem geschichtlichen Zusammenhange verwies jenes Zeugnis auf den zu ihm kommenden Jesus als den, von dem der Täufer bereits am vergangenen Tage (1 26 f.) gesprochen hatte. Der Evangelist nimmt diese Form seiner Einführung mit auf, weil sie ihm dazu dient, mit dem οὗτος auf den, von welchem

*) Wollte man πλήρης mit ὁ λόγος verbinden (vgl. noch God.), so müsste καὶ ἐθεασάμεθα—πατρός parenthesiert werden, was bei dem Gewicht dieses Satzes ganz unmöglich ist, wie schon oben gezeigt. Gegen die Verbindung des πλήρης etc. mit dem Folgenden (Erasm., Paul.) entscheidet V. 16 f.; die Beziehung zu δόξαν (Keil) ist sachlich unmöglich. Nach Hilg. soll der Verf. die weiblichen Äonen der beiden ersten Syzygien des Valentinianischen Systems vor Augen gehabt haben. Nach Hengst., Schnz., God., Ritschl, Wendt, StKr. 1883, p. 520 u. a. liegt hier Beziehung auf das חֶסֶד וֶאֱמֶת Ex 34 6 vor; aber חֶסֶד geben die LXX durch ἔλεος wieder, und אֱמֶת (Wahrhaftigkeit, Treue) ist etwas ganz anderes als ἀλήθεια, welches die objektive Wahrheit, wie sie in Christo offenbar geworden, und darum die spezifische Gabe der χάρις bedeutet. Allerdings kann diese Gabe auch als die ζωή bezeichnet werden (3 15), aber an diese kann hier nicht gedacht sein (gegen Meyer, Luth., God., Whl.), da das Leben ja erst durch die ἀλήθεια vermittelt wird (14 6).

V. 14 geredet, zurückzuweisen; muss aber nun das *ἐστίν* in *ἦν* verwandeln, weil der noch gegenwärtig fortzeugende Täufer nur noch auf die vergangene irdische Erscheinung Jesu zurückweisen kann. Bem. auch die Verwandlung des *ὑπὲρ οὗ ἐγὼ εἶπον* V. 30 in *ὃν εἶπον*: *dieser war es, von welchem ich sagte* (*εἰπεῖν τινα* wie Xen. Cyr. 7, 3, 5. Plat. Crat. p. 432 C.) und des *ὀπ. μ. ἔρχεται* in *ὁ ὀπ. μ. ἐρχόμενος* aus V. 27*). — *ὀπίσω μου*) Das ursprünglich örtliche Adverb. (Mk 1 17. 20) ist auf die Zeit übertragen, welche in räumlicher Ausdehnung gedacht ist (vgl. schon Orig.), da Jesus erst nach Johannes öffentlich auftrat (*ἔρχεσθαι* wie V. 7. 11). Dann aber wird von dem *ἔμπροσθέν μου* (Mt 11 10) dasselbe gelten. Nimmt man es vom Range (Chrys., Lck., Thol., Olsh., Maier, de W., Luth., Hltzm., Schnz. u. a. nach Gen 48 20), so verliert der Spruch nicht nur seinen änigmatischen Charakter, sondern er wird nichtssagend, da es durchaus nichts Auffallendes hat, wenn ein später Auftretender von höherer Bedeutung ist, als ein früher Aufgetretener, dieses vielmehr eher das Gewöhnliche ist; denn dass das *ὀπίσω ἔρχεσθαι* ein untergeordnetes Verhältnis involviert (Hltzm.), ist doch nur der Fall, wenn es räumlich genommen wird, was hier unmöglich ist, da Jesus nie dem Täufer als Schüler folgte, wie seine Jünger ihm. Da nun *γίνεσθαι* nie gleich *εἶναι* ist (wie es Luther u. d. meisten nahmen, vgl. auch Brückn., Bäuml., God.) und in Verbindung mit einer Lokalangabe (vgl. Mk 9 33) im Sinne des Kommens steht, wie 6 25 (vgl. Kühner § 355. Anm. 1), so heisst das Perf. *γέγονεν*: *er ist mir zuvorgekommen* (Meyer, Keil), nämlich mit seiner Wirksamkeit, da dieselbe nach V. 31. mit der Schöpfung begann und eine stetig dauernde gewesen ist. — *πρῶτός μου ἦν*) begründet natürlich den vorigen Ausspruch und nicht das *οὗτος ἦν ὃν εἶπον* (Hengst.). Es ist stärker als *πρότερός μου* oder *πρὸ ἐμοῦ*, was Meyer vergeblich bestreitet, indem es den vor ihm Gewesenen zugleich als den Ersten schlechthin bezeichnet (Win. § 35, 4 Anm. 1, Brckn., Hengst., God., Baur p. 102). Die Beziehung auf den Rang (Chrys., Erasm., Beza, Calv., Grot., B.-Crus., Hofm. u. m.), nach welcher zu fassen wäre: er war mehr als ich, scheitert schon an dem *ἦν*, statt dessen *ἐστίν* stehen müsste. Nur die zeitliche Fassung (*er war eher als ich,* nämlich in seiner Präexistenz) giebt

*) An dieser Rückweisung, die bei der Freiheit, mit welcher der Evangelist so oft später auf frühere Herrnworte zurückweist, nicht die mindeste Schwierigkeit hat, zumal sie hier so klar motiviert ist, nahm schon ℵ Anstoss, der das *ον ειπον* fortlässt und nach *ερχομενος* ein *ος* einschaltet, während das *ουτος ην ο ειπων* BC (WHtxt.) eine ganz sinnlose Verschreibung ist, da ja *ουτος* nicht auf den Täufer gehen kann. Nach de W.-Brückn. weist der Evangelist auf V. 6 f., nach God. auf V. 27, nach Meyer, Schnz. auf noch ein früheres Zeugnis zurück.

die Lösung des scheinbaren Widerspruchs von Subjekt und Prädikat in der vorherigen Aussage und bringt wirklich das angekündigte Zeugnis über das Erschienensein des göttlichen Logos, zu dem es bei der Fassung des πρῶτος vom Range gar nicht kommt.

Während die meisten Kritiker seit Strauss dem Täufer diesen Ausspruch von dem Evangelisten in den Mund legen lassen (vgl. auch de W.), verteidigen Lck., Meyer, Brückn., Keil u. a. Ausleger die buchstäbliche Echtheit desselben. Man beruft sich darauf, dass alttestamentliche Stellen, wie Mal 3 1. Mch 5 1. Jes 61ff. Dan 7 13ff. auf die Idee eines präexistenten Messias führen konnten, die auch rabbinisch bezeugt sei (Berth. Christol., p. 131), und dass der Täufer unter dem Einfluss prophetischer Offenbarungen stand. Allein er redet von der Präexistenz als von einer bekannten Sache, da er durch sie das Rätsel seines Ausspruchs löst, und war wenigstens nur unter dieser Voraussetzung (d. h. wenn ihnen die Vorstellung eines präexistenten Messias geläufig war) seinen Jüngern verständlich. Das Gewicht, das Joh. auf ihn legt, beweist nur, dass er nicht erfunden ist, und sein akuminöser Charakter, welcher die Ausleger von jeher in Streit verwickelt hat, spricht dafür, dass Joh. in einen Ausspruch des Täufers, welcher die ihn weit überragende Würdestellung Christi auf dessen höheren Beruf (als Messias) zurückführte, seine tiefere Erkenntnis Christi hineingelegt und ihn von derselben aus auf die vorgeschichtliche Wirksamkeit und das uranfängliche Sein Christi bezogen hat (vgl. z. V. 30).

V. **16** f. ὅτι) begründet nicht den Inhalt des Johanneszeugnisses (so gew.), wodurch erst die Anknüpfung an einen Ausspruch, der schon ein ὅτι von anderer Beziehung enthält, sehr unbequem wird, sondern das μαρτυρεῖ καὶ κέκραγεν. Nur darum kann der Täufer bezeugen, was die Augenzeugen geschaut haben (nämlich, dass in dem Fleischgewordenen der göttliche Logos wohnte), *weil wir alle* (also auch er selbst, vgl. Bldsp. p 45) *aus seiner Fülle* (ἐκ τοῦ πληρώματος, im Sinne von id quo aliquid impletur, vgl. Mk 6 43. Röm 11 12), d. h. aus dem, wovon er nach V. 14 voll war, *genommen* und so die thatsächliche Erfahrung gemacht *haben*, dass er der Logos sei, zu dessen Wesen es gehört, die Fülle göttlicher Gnade und Wahrheit in sich zu tragen*). Das καί (*und zwar*, vgl. Win. § 53.

*) Schon die Emendatoren (A D Mjsc. vg. syr. Rcpt.) stiessen sich an dem ὅτι, das viel zu schwierig ist, um nach V. 15 oder V. 17 eingebracht zu sein und schrieben ein einfaches καί. Wenn Hengst., God. dasselbe aus exegetischen Gründen verteidigen, so übersehen sie, dass grade, wenn dem Zeugnis des Täufers das Zeugnis der Gläubigen einfach angereiht wäre, das ἡμεῖς πάντες als das neue Moment betont voranstehen würde. Heracl., Orig., Erasm., Luth., Melanth., Lange sehen darin eine Fortsetzung der Rede des Täufers, was wegen des

3 c) *χάριν ἀντὶ χάριτος* hebt noch besonders hervor, dass immer wieder neue Gnade an die Stelle der vorher empfangenen trat. So nach Beza, Beng. die meisten Neueren. Gerade dadurch, dass jede neue reichere Gnadenerfahrung immer wieder aus derselben Quelle kam, wird jede Täuschung ausgeschlossen und das Vorhandensein jener Fülle in ihm (V. 14) bestätigt*). — V. **17.** *ὅτι*) begründet, dass Alle (also auch Johannes) Gnade nur aus seiner Fülle genommen haben, dadurch, dass in der vorchristlichen Offenbarung das Gegenteil davon uns gegeben war. Das Charakteristische dieser vorchristlichen Offenbarung war das Gesetz (*ὁ νόμος*), das hier ausschliesslich als die Willensoffenbarung Gottes in betracht kommt, welche nur fordert und nicht giebt, wie die *χάρις* (vgl. God., Luth., Holtzm.). Der Gegensatz von Gesetz und Gnade ist also nicht der Paulinische von Zorn und Vergebung (de W.) oder von Erregung und Befriedigung des Heilsbedürfnisses (Meyer). Es ist aber damit auch nicht eine Verwerfung der Gesetzesreligion ausgesprochen; denn auch das Gesetz kann nach dem Zusammenhange nur als göttlich gegebenes gedacht sein, weil Moses ausdrücklich nur als der Mittler desselben bezeichnet ist (*διὰ Μωυσέως*), und weil zur Begründung von V. 16 nur auf etwas hingewiesen werden kann, das zwar auch ein hohes, gottgegebenes Gut, aber eben noch nicht die *χάρις* selbst war. Die Antithese ohne *μέν — δέ* hat rhetorisches

---

ἡμεῖς und der Anknüpfung des *πληρώματος* an das *πλήρης* V. 14 ganz unmöglich ist. Andere wollten V. 16 an V. 14 anknüpfen (Olsh., O. Hltzm.), was nur möglich wäre, wenn man V. 15 parenthesiert (WH., Harnack ZThK., p. 214f. 221f.) oder einfach als Interpolation streicht (Wendt, p. 104ff., vgl. dagegen Bldsp., p. 40ff.). Die gewöhnliche Fassung des *ἡμεῖς*, welche nur an die Gläubigen denkt, vermag das *πάντες* nicht zu erklären; denn die Unerschöpflichkeit seiner Fülle (Meyer, Luth., Hltzm.) kann dasselbe nicht ausdrücken, und die vorchristlichen Gotteskinder einzuschliessen (O. Hltzm., vgl. auch Keil), oder einen Gegensatz gegen die Ungläubigen anzunehmen (Meyer), ist im Kontext gar kein Anlass. Schwegl., Hilg. leiten den Begriff des *πλήρωμα*, der doch durch das *πλήρης* V. 14 unmittelbar dargeboten war, aus dem Gnosticismus (bes. der Valentinianer) ab.

*) Diese Fassung des *ἀντί* (*Gnade um Gnade*, eigentl.: Gnade mit Gnade wechselnd) ist durch Philo de poster. Caini I, p. 254 sprachlich hinreichend gerechtfertigt und der Vorstellung des *πλήρωμα*, aus welchem genommen wird, allein entsprechend. Die Fassung als gratia gratis data (Grot., O. Hltzm., vgl. auch God.) entspricht dem Zusammenhange nicht. Chrys., Theophyl., Erasm., Beza, Lampe, Paul u. a. erklären: die neutestamentliche Gnade (vgl. wieder Bldsp., p. 48) statt der alttestamentlichen, oder statt der uranfänglichen, in Adam verlorenen (Calov.). Meyer denkt an eine Mannigfaltigkeit von Gnadenerfahrungen, Ew., Keil, Schnz. besonders an die Fülle der Charismen; aber es handelt sich nach V. 14—17 um die Gnadengabe der *ἀλήθεια*, welche grade nach Johanneischer Anschauung im stufenweisen Fortschritt immer reicher gegeben und immer voller angeeignet wird (vgl. Hltzm.).

Gewicht, vgl. Buttm., neut. Gr. p. 344. Auch hier wird mit κ. ἡ ἀλήθεια, wie V. 14, die spezifische Gabe der göttlichen Gnade angereiht. Damit ist das Gesetz nicht als ganze oder teilweise (de W.) Unwahrheit charakterisiert, sondern nur als die Wahrheit schlechthin d. h. die volle Gottesoffenbarung nicht enthaltend. Im Gesetz ist das Wesen Gottes nur nach der Seite seiner gebietenden und strafenden Heiligkeit offenbart, die volle Wahrheit aber ist die Liebesoffenbarung Gottes (I Joh 4 16.). Das διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ nennt erst hier am Schlusse des Prologs, welcher das wahre Wesen dessen, von dem das Evang. handelt, enthüllen sollte, den geschichtlichen Namen dessen, der als der fleischgewordene Logos der Vermittler der Gnadenoffenbarung geworden ist, weil durch ihn erst die Gnadengabe der vollen Gottesoffenbarung (den Gläubigen) zu teil geworden (ἐγένετο). Der Wechsel des Ausdrucks beruht wohl lediglich darauf, dass im Begriff der χάρις schon das Geben liegt, und daher nicht wohl ein ἐδόθη damit verbunden werden konnte*).

V. **18** wird es ganz klar, dass der Inhalt der χάρις eben die ἀλήθεια ist (Hltzm.), da die ganze Exposition von V. 14 an nun schliesslich darauf hinausgeht, wie uns eine volle Erkenntnis Gottes vermittelt ist, während von der Gnade weder als der darin erschlossenen (Lck., Keil) noch als etwas neben ihr Gegebenem (Hengst., Schnz.) die Rede ist. — θεόν) *Gott* seinem Wesen nach (daher ohne Artikel) *hat Niemand*, auch Moses nicht, *jemals* (πώποτε, wie I Sam 25 28. I Joh 4 12) *gesehen* (vgl. Ex 33 20), da das AT. nur von Visionen und Theophanien weiss, in denen Gott sich kundgiebt. Das ἑώρακεν geht also auf den unmittelbaren Anblick der wesentlichen göttlichen Herrlichkeit, welchen kein Mensch haben konnte; das Perf. steht, weil es auf ein Geschauthaben Gottes ankommt, kraft dessen er uns beständig gegenwärtig ist (vgl. I Joh 1 1).

Das Subjekt im 2. Hemistich lautet in der Rcpt. (AΔΠMjsc., Lchm., Tisch.) ο μονογενης υιος. Aber ℵBCL 33. cop. syr. aeth., Treg., WH. txt. lesen μονογενης θεος. Gegen die gewöhnliche Ableitung dieser

*) Nach Clem. (Paed. 1 7) wird dadurch die Unmittelbarkeit der Gnadenoffenbarung als Selbstwerk des λόγος angedeutet (Orig., Theoph., Beng., God., Schnz.), während es doch auch hier διὰ Ἰησ. Χρ. heisst, weshalb auch der Nachdruck nicht (gegen Lck.) auf dem Gegensatz von Moses und Christus liegt. Nach Lck., de W., Hltzm. betont das ἐγένετο die geschichtliche Erscheinung der Gnade und Wahrheit (vgl. Luth., Meyer: ein Werden derselben im Verhältnis zu den Menschen durch die Erscheinung und das Wirken Christi, Keil geradezu: sie ist erschienen, kund geworden); aber dann wäre eben durch die Wortstellung das ἐγένετο im Gegensatz zu ἐδόθη betont.

Lesart aus einer dogmatischen Glosse (so noch Meyer: aus V. 1) vgl. Hort, Two dissertations. I. On *μονογενὴς θεός* in scripture and tradition. Cambridge and London 1876. Derselbe weist nach, dass diese Lesart schon bei den Valent. sich findet, bei Iren., Clem., Orig. und im Orient bis in's 4. Jahrh. die allein herrschende ist, dass nur die Lateiner *o μονογ. υιος* lasen, das so leicht aus 3 16. 18. I Joh 4 9 einkam, wo es nirgends geändert ist, dass im 2. u. 3. Jahrh. ein dogmatisches Motiv für die Änderung desselben nicht vorhanden war, dass aber das eigentümliche *μονογ. θεος* noch lange in der Kirchensprache nachwirkt. Vgl. Harnack, in d. ThLztg. 1876, Nr. 21. Sobald man erkennt, dass V. 14 der Logos nicht als der Eingeborene bezeichnet ist, sondern nur seine Herrlichkeit mit der eines Eingeborenen verglichen wird, tritt hier die Bezeichnung des fleischgewordenen Logos als des eingeborenen Sohnes ganz unvermittelt ein und wird doch durch den Art. als eine bekannte vorausgesetzt. Sodann liegt im Begriffe des eingeborenen Sohnes, namentlich wie er durch *ὁ ὢν* etc. erläutert wird, an sich noch nichts, was ihn befähigt hätte, den Menschen die allen unzugängliche intuitive Gotteserkenntnis zu verschaffen, wenn man den Ausdruck nicht in völlig unbiblischem, dogmatischem Sinne nimmt. Dagegen knüpft die Bezeichnung als *μονογενὴς θεός* ebenso an V. 14 an, wo er indirekt als ein Eingeborener bezeichnet war, wie an V. 1 (*θεὸς ἦν ὁ λόγος*), also an die beiden Hauptaussagen des Prologs über ihn und motiviert so aufs trefflichste, wie ein Eingeborener, in welchen Gott die ganze Fülle seiner Herrlichkeit ausgeschüttet hat (V. 14), und der darum selbst *θεός* war (V. 1), das Wesen Gottes, das bisher keiner geschaut hatte (*θεόν*), manifestieren konnte (vgl. Harnack a. a. O. p. 544). Die Lesart verliert jede Schwierigkeit, sobald man im strikten Anschluss an V. 1 u. V. 14 übersetzt: »*Göttliches Wesen hat Niemand je gesehen, ein Eingeborener göttlichen Wesens — — hat davon Kunde gebracht*«. Dass dieselbe wider allen biblischen und Johanneischen Sprachgebrauch sei (vgl. Keil), ist hiernach eine leere Behauptung. Für die richtige Lesart jetzt auch Hltzm.

ὁ ὤν) kann nur im eigentlichen Sinne präsentisch stehen und auf den erhöhten Christus gehen, welcher in den Schoss des Vaters, also in den Zustand des *εἶναι πρὸς τὸν θεόν* (V 1), zurückgekehrt ist. So Hofm. Schriftbew. I, p. 120. II, 1. p. 23. Weiss, Lehrbegr. p. 239, Luth., Holtzm. Die prägnante Verbindung mit *εἰς τ. κόλπον* lässt nur das Moment des Hingelangtseins als das in der Vorstellung vorherrschende erkennen (vgl. Mk 2 1. 13 16. Buttm., neut. Gr., p. 286). Der Ausdruck versinnlicht das innigste Liebesverhältnis zum Vater. Ist Christus durch seine Erhöhung in die diesem einzigartigen Liebesverhältnis entsprechende volle Gottesgemeinschaft eingetreten, so ist damit bestätigt, dass er ein *μονογενής* war, weil dieser eben

der höchste Gegenstand der väterlichen Liebe ist*). Das ἐκεῖνος weist mit grossem Nachdruck über den zuletzt genannten πατήρ auf den μονογενής zurück. — ἐξηγήσατο) vgl. Lev 14 57, ist auch im Klassischen solenner Ausdruck vom Erklären, Dolmetschen göttlicher Dinge (Plat. Pol. 4. p. 427. C. Xen. Cyr. 8, 3, 11. Soph. El. 417), und es ist kein Grund, die Beziehung auf diesen technischen Sinn des Wortes zu leugnen (gegen Lck., God.), wenn man ihn nur nicht grade mit Beziehung auf das Mysterienwesen fasst (Hltzm. nach Pfleid.). Das Objekt fehlt, weil er eben nicht ein ihm fernes und fremdes Objekt kundgemacht hat, wie Lck., Brückn. an die χάρις κ. ἀλήθ. denken, sondern das göttliche Wesen, das in seiner eigenen Person erschienen war (vgl. zu μονογενὴς θεός). Er ist der Deuter (Ausleger) gewesen, der freilich nicht in seiner Lehre, sofern sie den Inhalt seines Gottgeschauthabens kund machte (Meyer, de W., Schnz.), sondern in seiner gesamten Selbstdarstellung (14 9), in der sein Selbstzeugnis nur ein Moment war, das bis dahin unerkannte und unerkennbare Wesen Gottes erkennbar gemacht und somit die Gnadengabe der vollen Wahrheit den Menschen vermittelt hat.

Der Prolog, der übrigens nicht mit Reuss bloss auf V. 1—5 zu beschränken ist, ist nicht Geschichte des Logos, welche bis V. 13 ihn vor der Menschwerdung, und V. 14ff. den Menschgewordenen darstellt (Olsh., Thol., vgl. Ew.), wogegen entscheidend ist, dass bereits V. 6—13 die Zeit menschlichen Daseins desselben betrifft, und dass namentlich die Kindschaft der Gläubigen V. 12f. nicht anders als im spezifisch christlichen Sinne gefasst werden kann. Umgekehrt leugnet Baur jeden geschichtlichen Fortschritt, selbst jede Scheidung von christlicher und vorchristlicher Logoswirksamkeit und lässt das Historische, seinem eigentlichen Boden enthoben, in die metaphysische Sphäre hinaufgerückt sein (vgl. Köstl. p. 102f. Bldsp.). Die richtige Teilung nach V. 5

*) Gewöhnlich nimmt man das ὤν zeitlos von dem uranfänglichen, auch durch die Menschwerdung nicht unterbrochenen Verhältnis des Eingeborenen zum Vater (vgl. Lange, Schnz., God., auch Beyschlag p. 100. 150), um darin den bei der falschen Lesart ὁ μον. υἱός völlig fehlenden Grund zu finden, weshalb derselbe den Vater offenbaren konnte. Dann muss aber das εἰς, wenn nicht ohne weiteres gleich ἐν genommen (de W., Hengst.), entweder aus der wenig passenden Vorstellung des Hingelehntseins an die Brust des Vaters (Lck., Thol., Meyer, Keil, vgl. Win. § 50, 4b), oder der lebendigen Gemeinschaft mit dem Vater (Schnz., vgl. Baur, Brückn., God., Whl.) erklärt werden, wofür allein das πρός V. 1 passend wäre. Auch bei der richtigen Fassung ist das Bild nicht von der Art des Zutischeliegens (13 23) entlehnt (so gew.), was von der Gemeinschaft mit Gott unpassend wäre, sondern von der väterlichen Umarmung (Lk 16 22). Allgemein aufgegeben ist die Auflösung des ὤν durch ὃς ἦν, das auf den vormenschlichen Zustand hinweise.

erkannte schon Lck., die nach V. 13 Brückn.; beides auch bei Olsh., Hengst., Luth., Keil, Hltzm., während God. den 1. Teil auf V. 1—4 beschränkt, um V. 5—11 die Darstellung des Unglaubens, V. 12—18 die des Glaubens zu finden. Schon der 1. Teil, der das Wesen und Wirken des uranfänglichen Logos beschreibt, führt in V. 5 bis auf die Gegenwart des Evangelisten. Der zweite zeigt mit Beziehung darauf, wie der durch Johannes vorbereitete, in der Welt erschienene Logos von derselben im grossen und ganzen nicht aufgenommen wurde, aber einzelnen Gläubigen das höchste Heil vermittelte (V. 6—13); der dritte zeigt, wie es dazu kam, indem der fleischgewordene Logos, in seiner göttlichen Herrlichkeit geschaut, ihnen die unerschöpflich reiche Gnade der vollen Gotteserkenntnis vermittelte (V. 14—18). So stellt der Prolog den Leser nicht nur von vorn herein auf den richtigen Standpunkt, indem er in der Geschichte Christi die Geschichte des fleischgewordenen Logos sehen lehrt, sondern er verheisst auch den Nachweis, wie die Gläubigen seine göttliche Herrlichkeit geschaut und dadurch die Gnade der vollen Gotteserkenntnis empfangen haben, wie aber die Welt, zunächst durch sein Eigentumsvolk repräsentiert, ihn nicht angenommen und erkannt hat. Sinnig bemerkt Meyer, dass der Schluss (V. 18) den Fleischgewordenen wieder dort zeigt, wo er als ἄσαρκος im Anbeginn war, und so der Ring geschlossen wird.

Erster Teil. Die Einführung Jesu in die Welt (1 19—2 12) und zwar zunächst durch das Zeugnis des Täufers (V. 19—34). Die Geschichtserzählung beginnt hiernach ganz in urevangelischer Weise (vgl. Mk 1 1. Act 10 36f. 13 23ff.) mit dem Täufer. Aber während die älteren Evangelien denselben als den geschichtlichen Wegbereiter in seiner Volkswirksamkeit darstellten, verweilt Joh. nur bei seinem Zeugnis, dessen Bedeutung für die Erscheinung des Logos in der Welt schon der Prolog hervorgehoben hatte (V. 6—8. 15).

V. **19—28.** Das erste Zeugnis des Täufers vor den Juden. — καί) knüpft die Erzählung eng an die Betrachtung des Prologs, weil sie zunächst die Andeutungen über die Einführung Jesu in die Welt, die derselbe gemacht hat, bestätigen will: *und* — um nun zunächst das über Johannes Gesagte zu bewahrheiten — *folgendes ist das* V. 7 erwähnte *Zeugniss des Johannes.* Zu dem vorwärts weisenden αὕτη vgl. Mk 4 15f. I Joh 1 5. — ὅτε) verkürzte Ausdrucksweise für: *welches er ablegte, als* u. s. w. Es wird die Bedeutsamkeit des Moments, in welchem der Täufer dies erste von ihm mitgeteilte Zeugnis ablegte, hervorgehoben. Vor einer feierlichen Gesandtschaft seines Volkes hat er es abgelegt. Daher der Name οἱ Ἰουδαῖοι, mit dem in der nachexilischen Zeit das Volk Israel bezeichnet wurde, weil die Wiederaufrichtung des Reiches sich auf Glieder des Reiches Juda beschränkte. Nicht nur den Griechischen

Lesern des Evangeliums steht dieses Volk als ein fremdes gegenüber; auch dem Evangelisten ist dasselbe fremd geworden, seit es als Volk im grossen und ganzen seinen Messias verworfen hatte (V. 11). Hier aber liegt die Bedeutung dieser Bezeichnung grade darin, dass jenes ungläubig gebliebene Volk das Zeugnis des gottgesandten Johannes (V. 6) empfangen hat in seinen legitimen Vertretern. Denn das zu *ἀπέστειλαν* gehörige *ἐξ Ἰεροσολύμων* weist darauf hin, dass es sich um die höchste Behörde des Volkes, den Sanhedrin, handelt, der in der Hauptstadt seinen Sitz hatte, und der allein im stande war, etliche der geistlichen Leiter des Volkes abzusenden. Dass neben den Priestern auch die Leviten erwähnt werden (Lk 10 31f.), die hier als die Untergebenen jener in betracht kommen, charakterisiert die Deputation mit einer gewissen Feierlichkeit als offizielle. Da das Synedrium insbesondere auch über etwaige falsche Propheten zu richten hatte (tract. Sanh. 1, 5), so lag es im Bereich seiner amtlichen Befugnis und Pflicht, den Johannes, wie später Jesum (Mk 11 27f.), zu fragen, wofür er sich ausgebe. Aus der Antwort erhellt, dass die Frage *σὺ τίς εἶ* zunächst erforschen will, ob er etwa darauf Anspruch mache, der Messias zu sein. Es wird also, obwohl von der Art seiner Wirksamkeit nichts erzählt ist, einfach als bekannt vorausgesetzt, dass dieselbe auf das erwartete Messiasreich Bezug hatte und jene Vermutung erregen konnte oder erregt hatte (vgl. Lk 3 15. Act 13 25). Bem. das nachdrücklich voranstehende *σύ*, wie Mk 14 61. 15 2. Es ist seine Person, über deren berufsmässigen Charakter sie Auskunft verlangen*). — V. **20.** *καὶ ὡμολόγησεν κ. οὐκ ἠρνήσατο*) vgl. 1Joh 2 23, hängt noch von *ὅτε* ab (gegen God., Schnz.) und hebt durch den positiven und negativen Ausdruck (vgl. V. 3. 7f.) sehr nachdrücklich hervor, wie er jener amtlichen Befragung gegenüber (die Wahrheit) bekannt und nicht verleugnet habe, wie also das damals abgelegte Zeugnis die vollste Glaubwürdig-

*) Das *προς αυτον* nach *απεστειλαν* (Lchm., Treg., WH. nach BC, Chrys. und den meisten Vers.), das schon AX Vers. nach *λευιτας* setzten, also unbequem fanden, haben Rcpt., Tisch., Meyer mit Unrecht nach ℵLΔ gestrichen. Das *ὅτε* kann nicht einen neuen Satz beginnen (Orig., Cyr., Paul., B.-Crus., Ebr.), weil der Beginn des Nachsatzes mit *καὶ ὡμολογ.* durchaus gegen die Einfachheit des Johanneischen Stils ist. Dass der Evangelist als Vertreter des Sanhedrin nicht die bei den Synoptikern so oft genannten Schriftgelehrten und Ältesten nennt, beweist nur, dass er nicht mit synoptischen Materialien arbeitet. Die Leviten kommen aber hier nicht nach ihrer Lehrerstellung in betracht (gegen Hengst., God.). Die Anfrage zeigt weder bösliche Absicht (Chrys. u. a.), noch inquisitorischen Sinn (de W.) oder jüdischen Geist, dem an der Person mehr gelegen ist, als an dem göttlichen Auftrage (Luth.); denn es handelt sich ja eben darum, in welchem Auftrage er zu kommen beanspruche.

keit habe. Das erste κ. ὡμολογ. (Add. ad Est 1 15), wie das κ. ἠρνήσατο (Mk. 14 68) steht also absolut und erst nach einem neuen καὶ ὡμολόγησεν wird mit ὅτι recitat. der Inhalt seines Bekenntnisses kurz dahin formuliert, dass er für seine Person (bem. das nachdrückliche ἐγώ) abgelehnt habe, der Messias zu sein, worin bereits die Andeutung liegt, dass er einen anderen kenne, welcher der Messias sei*). — V. **21**. οὖν) In Folge dieser Verneinung entsteht die Frage, was er denn sei, wenn er nicht der Messias sein wolle. Das Neutrum τί steht, weil es sich darum handelt, wie er selbst seinen Beruf charakterisiere. Die Frage Ἠλίας εἶ aber setzt als sicher voraus, dass die zunächstliegende Möglichkeit sei, er wolle sich für den unmittelbaren Vorläufer des Messias ausgeben, wie er nach Mal 4 5 in Elias erwartet wurde. — οὐκ εἰμί) Obwohl Jesus nachmals den Täufer für seinen Elias erklärt hat (Mt 11 14. Mk 9 13), konnte, ja musste Joh. die Frage verneinen (gegen Hilg.), da er bei den Fragern nach Mk 9 11 nur den Gedanken an den wirklichen (leibhaftigen) Elias voraussetzen konnte. Unmöglich aber ziemte ihm, sich selbst dem grössesten der alttestamentlichen Propheten auch nur im Sinne Jesu gegenbildlich gleichzustellen. Sicher freilich hätte ein Evangelist, der nur mit synoptischen Materialien arbeitete, ihm diese Verneinung nicht in den Mund gelegt. — ὁ προφήτης εἶ σύ;) Der Mangel jeder erzählenden Anknüpfung soll nach Meyer das Rasche, Hastige des Fragenverlaufs darstellen, ist aber wohl nur Vermeidung der schleppenden Wiederholung. Der durch den Artikel als der bekannte Prophet (der Verheissung) bezeichnete kann nur der sein, von dem Dtn 18 15 redet. Da Joh. bereits abgelehnt hatte, der Messias zu sein, können weder die Frager die Stelle, wie Joh 1 46. 6 14, auf den Messias bezogen, noch er die Frage nur verneint haben, weil er sie so deutete (Meyer, Hengstb.). Jene denken vielmehr, wie Joh 7 40, an einen Vorläufer des Messias; und der Täufer verneint auch diese Frage (bem. die bis zum nackten οὔ Mt 5 37 sich abkürzende Verneinung), weil er sich selbst einem Moses so wenig gleichstellen konnte, wie einem Elias**). — V. **22**. οὖν) in Folge dieser

*) Die Rcpt. hat gegen entscheidende Zeugen ουκ ειμι εγω, das keineswegs passender ist (God.), da die Voranstellung des εγω durchaus der des συ V. 19 entspricht. Eine Polemik gegen die Johannesjünger kann schon darum hier nicht vorliegen, weil die ja nie den Johannes für den Messias gehalten hatten, sondern noch auf den von ihm verkündigten warteten. Hier aber bezieht sich die feierliche Versicherung der Glaubwürdigkeit gar nicht auf die Messianität Jesu, sondern auf das Selbstzeugnis des Johannes.

**) Es ist wohl mit B zu lesen συ ουν τι; ηλιας ει: *du also*, der du nicht der Messias sein willst, *was bist du denn?* Das zu dem

wiederholten Verneinung. Doch erscheint das *οὖν* in der Erzählung bei Joh. häufig in der abgeschwächten Bedeutung des hebr. Vav consecutivum. Unter Verweisung auf die Absicht ihrer amtlichen Sendung provozieren sie endlich eine positive Antwort darüber, was er von sich selbst aussage. — V. **23** giebt Johannes diese Antwort, indem er Jes 40 3 auf sich anwendet (nach d. LXX, nur mit der an das *εὐθείας ποιεῖτε* in der zweiten Hälfte des Wortes anklingenden Abweichung: *εὐθύνατε* statt *ἑτοιμάσατε*). Übrigens s. z. Mt 3 3*).

V. **24**. *καὶ ἀπεσταλμένοι*) knüpft an die Verweisung auf ihre Absender (V. 22) an, um zu erklären, weshalb sie sich nicht bei dieser Antwort beruhigten. Wenn die Pharisäerpartei im Synedrium ihre Absendung veranlasst hatte, so liegt es nahe, dass sie Gesinnungsgenossen derselben waren, und das wird hier angedeutet, weil die Pharisäerpartei sich in der Geschichte Jesu als die unempfänglichste gezeigt hatte, und solche Unempfänglichkeit in der Frage des V. **25** zuerst ans Licht tritt: *Warum denn, wenn du* nach deinen eigenen Erklärungen *weder der Messias noch einer seiner Vorläufer bist, taufst du?* Man erwartete wohl auf Grund von Stellen wie Ez 36 24ff. 37 23ff.

---

neutrischen *τι* scheinbar nicht passende *συ* ward entweder, analog der folgenden Frage, nach *ηλιας ει* gestellt (AXΔ Mjsc., vgl. Rcpt., Lchm.) oder vor dasselbe (Treg., WH. i. Kl. nach C) oder ganz weggelassen (Tisch nach ℵLa). Immer musste dann das *ουν* nach *τι* gestellt werden (was ist also, wenn du nicht der Messias bist, der Fall? wie verhält sich die Sache?), während die Entstehung der Lesart von B. völlig unbegreiflich bleibt. Mit Unrecht lässt Tisch. nach ℵ Vers. das *και* vor *λεγει* fort, da das *και* vor *απεκριθη* zeigt, dass die Wechselrede nicht durch das Asyndeton belebt ist. — In der Ablehnung beider Fragen, die ebenfalls durchaus nichts Verfängliches (gegen de W.) enthalten, liegt keine vorsichtige Rücksichtnahme (Meyer, Brückn.), die zu der V. 20 betonten Unumwundenheit seines Zeugnisses schlecht passen würde. Mit Recht findet Lck. darin, dass das Evang. selbst schwankende Ansichten über die Deutung des Propheten aus Dtn 18 15 voraussetzt, ein Zeichen geschichtlicher Kunde, da man in der christlichen Zeit unter diesem Propheten entschieden den Messias verstand (Act 3 22. 7 37). Weder kann »irgend ein Prophet« gemeint sein (Luther), noch Jeremias (Grot., Kuin., Olsh., Klee, Lange nach Mt 16 14), der so gut wie Elias genannt sein müsste, noch der Prophet aus dem zweiten Teil des Jesaja (Hofm., Weiss. und Erf. II p. 69), der eher als der Knecht Gottes charakterisiert wäre.

*) Die Wahl dieser Prophetenstelle hat die synoptische Überlieferung bewogen, mit ebenderselben das Auftreten des Täufers zu charakterisieren, während nach Hilg., Evang. p. 235, Hltzm. und anderen Kritikern umgekehrt der Evangelist die von den Synoptikern zitierte Schriftstelle dem Täufer in den Mund legt. In ihr liegt allerdings, dass der Täufer allen Nachdruck auf seinen Beruf legt und dagegen seine Person ganz zurücktreten lässt (Brückn.), ohne dass er darum »in dem abstrakten Begriff einer blossen Stimme sich gleichsam jedes persönlichen Charakters entäussert« (Baur).

zur Messianischen Zeit eine allgemeine Lustration des Volkes, wie sie durch eine Taufe nach Art der Johanneischen vollzogen werden konnte, aber von dem Messias selbst oder einem seiner traditionell erwarteten Vorläufer. Hätte man nun das Wort des Täufers V. 23 empfänglich hingenommen, so hätte man erkannt, dass er dieser Vorläufer sei; aber da man jene Stelle nicht Messianisch zu deuten gewohnt war, so meinte man, bei einem Manne, der keine ihnen geläufige Beziehung zur Messianischen Zeit habe, das Recht zum Taufen in Frage stellen zu müssen. Es ist eben das Wesen der Unempfänglichkeit, dass sie, in den Kreis ihrer Vorurteile gebannt, sich nicht einfach dem Zeugnis der Wahrheit hingiebt*). — V. 26f. *ἐγὼ βαπτίζω ἐν ὕδατι*) Das voranstehende *ἐγώ* hat den Nachdruck des Gegensatzes gegen den Höheren, der nach ihm kommt (V. 27). Aber auch die Bezeichnung des Elements, in welchem das von ihm geforderte Untertauchen geschieht, hat Nachdruck und involviert, weil es sonst ganz überflüssig wäre, den Gegensatz gegen die Geistestaufe (gegen God., Keil, Schnz.). Dass er sich diese spezifische Messianische Taufe nicht anmasse, ist die Antwort auf die Frage, warum er taufe, obwohl er nicht der Messias sei, wie das folgende Zeugnis für das Vorhandensein des Messias der Beweis dafür ist, dass die Zeit zu seiner vorbereitenden Wassertaufe gekommen, wenn er auch keiner der von ihnen erwarteten Vorläufer sei**). Das *μέσος* fällt ohne

---

*) Der Art. vor *απεσταλμ.* (Rcpt. Lchm.) fehlt in allen alten Cod. und kann daher weder aus Schreibversehen (Aufl. 8), noch zu Gunsten der Annahme einer zweiten Gesandtschaft (Orig., Nonnus) ausgelassen sein (Meyer), während die Zusetzung sehr nahe lag, weil man eine direkte Charakterisierung der Abgesandten erwartete. Luth. findet auch in der Lesart ohne *οἱ*, dass die Abgesandten aus der Mitte der Pharisäer, Angehörige derselben; aber dass Priester und Leviten (V. 19) zur pharisäischen Partei gehörten, ist doch sehr unwahrscheinlich. Gesucht ist es, wenn man die Frage als feindselig oder richterisch (Lek., Hengst.) oder als ihren traditionellen Standpunkt charakterisierend (Meyer) auffasst, sofern sie als die konservativen Kultuswächter eine rituelle Neuerung nicht dulden wollen, die sich nicht aufs Gesetz berufen konnte (Luth., God., vgl. Olsh., Brückn.). In V. 25 hat die Rcpt. gegen entscheidende Zeugen *ουτε—ουτε* statt *ουδε—ουδε*.

**) Mit Unrecht vermisst daher de W. die Angemessenheit der Antwort zur Pharisäerfrage (vgl. Hltzm.), die Thol. mit Berufung auf den »lakonisch-kommatischen Styl« des Täufers rechtfertigt, und Brückn. damit, dass Johannes keine bestimmte Antwort gebe, aber doch sein Verhältnis zum Messias, wie die Hinweisung auf diesen selbst markieren wolle, während Bäuml. den Gegensatz: *ὃς βαπτίσει ἐν πνεύμ. ἁγ.*, der schon hier beabsichtigt sei, durch die Zwischensätze in Vergessenheit geraten sein lässt. Schon Heracl. urteilte sogar, Johannes habe geantwortet nicht nach dem, was er gefragt sei, sondern was er *αὐτὸς ἐβούλετο* (vgl. dagegen Orig.). God., Whl. betonen einseitig das zweite Moment in der Antwort des Täufers, wie die meisten Ausleger das erste.

δέ desto nachdrücklicher ein. Vgl. z. V. 17. Die Betonung des Gegensatzes aber hat dieses an die Spitze gestellte μέσος, weil die Thatsache, dass er bereits mitten unter ihnen stehe, die Johannestaufe rechtfertigt. Wäre der Messias noch fern, so könnte man freilich fragen, warum er denn eine solche vorbereitende Taufe unternimmt. — ὃν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε) deckt den Grund auf, dass sie so fragen konnten, wie sie V. 25 gethan. Daher hat das ὑμεῖς Nachdruck, wie immer (gegen Thol., Schnz.), hier im Gegensatz gegen die Kenntnis, welche er selbst vom erschienenen Messias hat: ihr habt den Messias unter euch, aber ihr freilich, die ihr noch fragt, warum ich taufe, kennt ihn (nämlich als solchen) nicht*). — V. **27**. ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος) nachgebrachtes Subjekt von μέσος στήκει, welches dann in οὗ οὐκ εἰμὶ ἐγὼ ἄξιος etc. als der über den Täufer unvergleichlich Erhabene d. h. der Messias bezeichnet wird, dem er seinerseits nicht wert ist, seinen Schuhriemen zu lösen. Bem. das αὐτοῦ nach οὗ (Win. § 22, 4 b), das nachdrücklich voransteht, dem ἐγώ entsprechend. Das ἵνα nach ἄξιος ist Umschreibung des Infin. (vgl. Win. § 44, 8 c) nach Analogie des ἱκανὸς ἵνα Mt 8 8. Lk 7 6, wenn auch mit Andeutung des in dem ἄξιος seinem Begriff nach liegenden Bestimmung: *dass ich lösen sollte* etc.**). — V. **28**. Die Angabe der Örtlichkeit, wo sich Johannes, mit Taufen beschäftigt, befand (ἦν βαπτίζων), zeugt von genauer Kunde. Da das von Joh. selbst 11 18 seiner Lage nach so genau bestimmte Bethanien am Ölberge schon wegen des πέραν τοῦ Ἰορδάνου hier nicht gemeint sein kann, so muss auch in Peraea ein Bethanien gelegen haben, vielleicht nur ein Dorf oder eine Überfahrtsstelle***).

---

*) Johannes will also nicht bloss mit dieser Aussage einen Beweis seiner prophetischen Sendung geben (Lck., Olsh.), aber auch nicht einen Vorwurf gegen sie erheben (Keil), da ja Jesus als der Messias noch nicht öffentlich aufgetreten war. Das δε nach μεσος (Lchm. nach Rcpt.) ist nach ℵBCL zu tilgen, und statt εστηκεν (Rcpt., Lchm., Treg. a. R.) mit BL (vgl. ℵ: εστηκει) στηκει zu lesen. Vgl. dazu Mk 11 25. Röm 14 4.

**) Das in ℵB wohl aus Versehen ausgefallene ο vor οπισω hat Treg. i. Kl., WH. gestrichen. Das αυτος εστιν der Rcpt. ist unnötige Nachhülfe der Struktur, das ος εμπροσθεν μου γεγονεν aus V. 15. 30. Beides halten. Hengst., God. fest aus demselben Grunde, aus dem es die Emendatoren eingefügt. Das εγω stellt die Rcpt. vor ουκ ειμι, während es in ℵCL infolge der Umstellung ausfiel, Treg. und WH. es einklammern. Unmöglich ist es, mit Meyer, God. in ἵνα die Zweckvorstellung der ἀξιότης zu finden: würdig, um zu lösen.

***) Orig., an Ort und Stelle nachforschend, fand zwar ein solches nicht, sondern statt dessen ein Bethabara (vgl. Jud 7 24?), welches die Sage seiner Zeit als den Tauf-Ort bezeichnete; aber wie leicht konnte ein kleiner Ort in dem Lauf zweier Jahrhunderte, wo das Land wiederholt durch Krieg verwüstet wurde, verschwunden sein (doch vgl. Delitzsch,

Da nach V. 26. 27 (vgl. bes. ὃν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε) der Täufer den Messias bereits kennt, nach V. 31—33 aber ihn erst bei der Taufe durch ein göttliches σημεῖον kennen gelernt hat, so folgt mit Gewissheit, dass der Hergang V. 19—28 nach der Taufe Jesu stattgefunden hat, und dass mithin diese Taufe nicht noch an demselben Tage (B.-Crus., Brückn., Whl.) oder am folgenden Tage (Hengst., vgl. auch Olsh., Hilg., Bäuml.), auch nicht zwischen V. 31 u. 32 (Ew.) geschehen ist. Mit Recht betrachten V. 19ff. als der Taufe folgend auch Wiesel., Ebr., Luth., God., Keil u. m., wie schon Lck., Thol., de W. nach Älteren. Dann aber kann ebensowohl der vierzigtägige Wüstenaufenthalt Jesu ihr vorhergegangen sein, was Meyer vergeblich in Abrede stellt (da die Versuchungsgeschichte keineswegs für den Zweck des 4. Evangeliums besonders bedeutsam gewesen wäre), während Hengst. denselben, ganz verfehlt, in die Zeit von 3 22 versetzt. Das von den Synoptikern berichtete Zeugnis des Täufers (Mt 3 11. Mk 1 7. 8. Lk 3 16) halten Lck., Thol., Meyer, God., Keil ohne Grund für ein völlig verschiedenes. Eine bestimmte Zeit desselben ist dort gar nicht angegeben, da es lediglich in der Anlage ihrer Erzählung liegt, dass erst die Wirksamkeit und Predigt des Täufers erzählt und dann mit der Taufe Jesu zu dessen Geschichte übergegangen wird (vgl. übrigens Act 13 25). In der ältesten Quelle erscheint dies Zeugnis verflochten in eine Busspredigt des Täufers, in der alles zusammengestellt war, was man von Täuferworten überliefert erhalten hatte, und der der erste Evangelist (Mt 3 7) eine wenig passende Adresse gegeben hat. Bei Mark. wird dasselbe losgelöst aus jenem Zusammenhange und nach ihm bei Luk., der ihm 3 15 nach eigener Kombination eine Veranlassung gegeben hat (die übrigens in der Sache mit Joh 1 19f. stimmt). Auf buchstäbliche Genauigkeit wird weder die eine, noch die andere Form desselben Anspruch machen, und so steht der Annahme nichts entgegen, dass Joh. den richtigen Anlass und die genaueren Umstände desselben aufbehalten hat, wenn er auch statt des

---

Luth. Zeitschr. 1876. p. 602). Die Rcpt. hat das schlecht bezeugte βηθαβαρα aufgenommen, dessen Namen Orig. offenbar in allegorischem Interesse: οἶκος κατασκευῆς erklärt. Die Ableitung des Namens Bethania (Lightf.: בֵּית חִינִּי, Dattelnhausen) ist zweifelhaft; doch kann es sehr wohl etwas wie Fährhausen, Schiffhausen, Schaffhausen (בֵּית אֳנִיָּה), woran schon Ältere dachten, bedeutet haben, wenn auch natürlich das am Ölberge belegene eine andere Etymologie fordert. Baur lässt den Namen zu dem Ende erfunden sein, damit Jesus (?) den Anfang seiner öffentlichen Wirksamkeit von einem Bethanien aus mache, wie er am Ende von einem Bethanien ausgegangen sei. Gegen den auch noch von Weizs. genommenen Anstoss an diesem Namen, den Schenk. auf einen Irrtum des nichtjüdischen Verf. zurückführt, obwohl doch die Lage Beth.'s am Ölberge aus den Synoptikern allbekannt war, s. Ew. Jahrb. XII, p. 214 f. Die Kritik findet seit Baur in 1 19—28 nur eine an Lk 3 15 anknüpfende Introduktion des Täufers. Vgl. dagegen Bleek, Beitr. p. 256.

sicher ursprünglichen Bildes Mt 3 11 das Wort vom Schuhriemenauflösen in der durch Mk. traditionell gewordenen Fassung bringt.

V. **29—34.** Das zweite Zeugnis des Täufers, abgelegt vor seinen Jüngern. — *τῇ ἐπαύριον*) vgl. Mk 11 12: *am folgenden Tage* nach dem V. 19—28 Berichteten. Dadurch wird nun auch für die vorige Erzählung die Zeit fixiert, indem dieselbe zwei Tage vor dem unvergesslichen Erlebnis des Berichterstatters (V. 35ff.) spielt. Johannes sieht Jesus zu ihm kommen. Dass der Grund seines Kommens und der Ort, woher er kommt, nicht genannt wird, ist charakteristisch für den Erzähler, dem es nur auf die Situation des folgenden Zeugnisses ankommt*). — *ἴδε*) wie Mk 2 24. 3 34. Die Worte sind hiernach an die Umgebung des Täufers gerichtet, zu welcher nach V. 37 offenbar seine Jünger gehörten (vgl. auch 3 26), und durch den Anblick Jesu veranlasst. Wegen des Sing., wo gleichwohl mehrere angeredet sind, s. z. Mt 10 16. — *ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ*) Der Artikel bezeichnet das bestimmte Gotteslamm, welches in der Person des Messias nach der als bekannt vorausgesetzten prophetischen Weissagung erwartet wurde (vgl. V. 21: *ὁ προφήτης*). Diese charakteristische Form der Messiaserwartung hat ihren Grund in Jes 53 7. Vgl. Act 8 32. I Pt 2 22ff. und das *ἀρνίον* in der Apokal. Der Genit. der Angehörigkeit ergab sich aus dem ganzen Kontext von Jes 53, wonach es eben der Knecht Jehovas ist, der dort als Lamm bezeichnet wird. Es ist das Bild des gottgeweihten, unschuldigen und stillen Dulders, das dem Täufer vorschwebt; nur darf man nicht die Beziehung auf die in der Prophetie gegebene konkrete Gestalt eines solchen vernachlässigen (gegen Paul., Kuin.)**). — *ὁ αἴρων τὴν*

---

*) Weder kommt Jesus, um sich taufen zu lassen (Ew., Hengst.), da er, wie gezeigt, bereits früher getauft war, noch um vor der Versuchung Abschied zu nehmen (Kuin.), wogegen V. 35, noch um sich im Kreise des Täufers Jünger zu suchen (God., vgl. Keil). Baur sieht darin ein Zeichen der Erdichtung, dass Jesus dem Täufer nur soweit nahe kommt, dass dieser auf ihn hinweisen und von ihm Zeugnis ablegen könne (vgl. Hltzm.). Wäre der Versuchungsbericht zu berücksichtigen, so könnte hier Jesus als aus der Wüste zurückkommend gedacht werden (Euth.-Zig., Lck., Luth., Riggenb., God.), wogegen natürlich nicht spricht, dass die Synoptiker von einer Rückkehr an den Jordan nichts wissen (gegen de W.).

**) Fälschlich verbinden Meyer, Keil, Luth., Whl. u. a. mit der Beziehung auf Jes 53 7 den Opferbegriff, der wohl 53 10 vorkommt, aber mit dem Bilde des Lammes nichts zu thun hat. Dagegen spricht schon, dass nach dem Gesetze Lämmer in der Regel nicht zu Sühnopfern gebraucht wurden, sondern zu Reinigungsopfern (Lev 5 1—6. 14 12. Num 6 12), und es ist eine blosse Ausflucht, wenn Meyer sagt, dass hier die prophetische Anschauung und nicht die gesetzliche Bestimmung das Massgebende sei. Andere denken allein oder gar zugleich an das Osterlamm (Luther, Grot., Lampe, Olsh., Maier, Reuss, Hofm., vgl.

ἁμαρτίαν) bezieht man gewöhnlich (so auch Lck., B.-Crus., de W., Hengst., Brückn., Ew., Keil, Whl.) auf das Aufsichnehmen der Sünde, weil bei Jes 53 allerdings die Vorstellung die des Sündentragens ist (נשׂא, LXX: φέρει, ἀνήνεγκε, ἀνοίσει). Allein da die LXX niemals das Tragen der Sünde durch αἴρειν, sondern durch φέρειν, ἀναφέρειν, durch αἴρειν hingegen das Hinwegnehmen derselben ausdrücken (I Sam 15 25. 25 28); und da I Joh 3 5 τὰς ἁμαρτίας ἄρῃ ebenfalls das Hinwegnehmen der im Tode Jesu gesühnten (vgl. I Joh 2 2) Sünden bedeutet, so ist ὁ αἴρων etc. auch hier in diesem Sinne zu erklären, so nämlich, dass der Evangelist dies Hinwegnehmen der Sünde, nämlich nach ihrer mit Schuld befleckenden Wirkung (vgl. I Joh 1 7), als die unmittelbare Folge des von dem Propheten geweissagten Sündetragens denkt. Das Praes. des Part. bezeichnet zeitlos den Beruf, der diesem Lamm Gottes als solchem eignet. Auch in dem τοῦ κόσμου ist die prophetische Vorstellung von dem Tragen der als eine Gesamtheit gedachten Sünde des Volkes Jes 53 auf die ganze (gottfeindliche) Menschheit erweitert*).

Von der Voraussetzung aus, dass der Täufer Jesum als den durch seinen Tod die Welt versöhnenden Messias bezeichnet, lassen die meisten Kritiker seit Strauss diesen Ausspruch dem Täufer ohne weiteres von dem Evangelisten in den Mund gelegt sein, der ja nach der Tübinger Schule gerade hier sein Programm ausspricht, wonach Jesus das wahre Passahlamm ist (vgl. dagegen selbst O. Holtzm. p. 51).

Beng., Hengst., God.), wozu schon das τοῦ θεοῦ gar nicht passt. Auch die Frage, ob das Passahlamm ein Sühnopfer war, gehört nicht hierher, da nirgends vom Opferlamm, geschweige denn vom Passahlamm gesagt wird, dass es die Sünde trage oder hinwegnehme. Den Genit. allein oder gar zugleich darauf zu beziehen, dass das Lamm von Gott gegeben sei (Hofm., Luth., Keil, Schnz., God., Whl.), ist dogmatistische Eintragung.

*) Die Beziehung auf das Aufheben der Sünde selbst in sittlichem Sinne (Kuin. nach Grot., vgl. Baur, neutest. Theol. p. 396), sowie des Sündetragens auf das geduldige Ertragen (Gabler) widerspricht dem Kontext der Jesajastelle, wie dem Johanneischen Sprachgebrauch. Zur richtigen Fassung vgl. schon Cyrill., Vlg., Goth. Auch darf man nicht in dem αἴρειν das Tragen und das Hinwegnehmen zusammen ausgedrückt finden (Flac., Melanth. u. M., auch Bäuml., God., Schnz., Luth.: auf sich nehmen und so hinwegnehmen). Das Part. Praes. beruht nicht darauf, dass der Täufer prophetisch den Versöhnungsakt des Gotteslammes wie gegenwärtig schaut (Meyer), deutet auch nicht auf die beständige Kraft des Opfers Christi hin (Hengst., Schnz.), noch weniger darauf, dass Jesus bereits gegenwärtig die Sünde trägt, sofern er schon auf den Leidensweg gestellt ist (Luth.), oder in der Johannestaufe die Sünde der Menschheit auf sich genommen hat (Keil, Whl., nach dem der Täufer durch τοῦ κόσμου die Sünde Israels nur in ihrer Weltschwere markieren will!).

Allein auch Lck., d. W., Ew. nehmen an, dass dem Täufer auf Grund von Jes 53 die Idee eines leidenden Messias aufgehen konnte, Andere denken an einen plötzlichen Lichtblick natürlicher Art (Hofm., Lange), Meyer postuliert dafür eine besondere göttliche Offenbarung (vgl. V. 33). Wie weit nun wirklich schon damals in den Rabbinenschulen Jes 53 von einem Sühnleiden des Messias gedeutet wurde (vgl. besonders God. nach Wünsche, die Leiden des Messias. 1870. p. 55ff.), mag dahingestellt bleiben, gewiss hat Meyer darin Recht, dass ein solches der volksmässigen Erwartung sehr fern lag, dass selbst die Jünger Jesu sich dafür sehr unzugänglich zeigten, und dasselbe noch lange ein *σκάνδαλον* für die Juden blieb. Ebenso darf man sich gewiss mit ihm auf den prophetischen Charakter des Täufers berufen; aber es liegt nicht im Wesen der göttlichen Offenbarung, Erkenntnisse mitzuteilen, welche in dem Geistesleben des Propheten und in dem Gesichtskreis derer, zu denen er redet, noch keinerlei Anknüpfungspunkte finden. Da nun schon das *τ. κόσμου* in dem erst von der apostolischen Lehrsprache ausgeprägten Sinne, sowie das *αἴρειν τ. ἁμαρτίαν* im Sinne von I Joh 3 5 zeigt, dass das Täuferwort in Johanneischer Fassung und Deutung wiedergegeben ist, so kann der Täufer nur im Jesajanischen Sinne von dem Sündentragen, wonach der Unschuldige die Leiden trägt, welche ihm aus der Gemeinschaft mit dem sündigen Volke, unter dem er lebt, erwachsen, geredet haben, zumal dies allein zu dem Bilde des Lammes, d. h. des unschuldigen und stillen Dulders passt. Wie weit der Täufer auf Grund von Jes 53 dieses Leiden bereits als sühnend erkannte, erhellt nicht; keinesfalls liegt darin, wie schon Luth. mit Recht bemerkt, bereits die bestimmte Vorstellung eines sühnenden Todes, wie sie Keil lediglich auf Grund seines Schriftverständnisses den Täufer in Jes 53 finden lässt. Dass der Messias im Laufe seiner Wirksamkeit schwere Leiden werde erdulden müssen, konnte dem, der als Bussprediger einen tiefen Blick in die Macht der Sünde unter seinem Volke gethan hatte, nicht verborgen sein und schloss ein baldiges glanzvolles Hervortreten des Messias nicht aus, dessen Ausbleiben ihn später an dem Messiasberuf Jesu irre machte (Mt 11 3). Je mehr aber die Unterscheidung des ursprünglichen Täuferwortes von seiner Deutung durch den Evangelisten, ohne welche die Exegese hier, wie V. 15, aus ihrem Schwanken nicht herauskommen wird, dasselbe ganz als aus Jes 53 erwachsen zeigt, desto weniger ist Grund, an seiner Geschichtlichkeit zu zweifeln.

V. **30.** *οὗτός ἐστιν*) mit Bezug auf den gegenwärtigen Jesus. Das *ὑπέρ* steht auch sonst von dem Gegenstande, über welchen gesprochen wird. Vgl. Röm 9 27 und dazu Win. § 47, 1, 3. Das *ἐγώ* hat nach Meyer den Nachdruck eines gewissen Selbstgefühls prophetischer Bewährung. Das *εἶπον* weist auf das Zeugnis des vorigen Tages V. 27 zurück (de W., Ew. u. A.), wo Johannes vor den Gesandten des Sanhedrin von

einem sprach, der nach ihm kommt (auftritt) und ihn an Würde weit überragt. Wie aber schon in dieser Rückweisung das Wort formell neugestaltet wird (*ὀπίσω μου ἔρχεται*), so lässt der Evangelist seine dort charakterisierte Würdestellung den Täufer ängmatisch so ausdrücken, dass sie nach seiner tieferen Erkenntnis Christi zugleich auf die frühere Wirksamkeit desselben in seinem vorgeschichtlichen Sein zurückweist, mit dem ihm erst jene höhere Würdestellung ganz und voll gegeben war. In dieser Form hat der Evangelist das Täuferzeugnis (freilich auch ohne ängstliche Bewahrung des Wortlautes, vgl. das respektvollere und ehrendere *ἀνήρ* Act 17 31. Sach 6 12) bereits V. 15 angezogen*). — V. **31.** *κἀγώ*) das *ἐγώ* V. 30 wieder aufnehmend und weiterführend: *und ich kannte ihn nicht*, nämlich als den nach mir Kommenden, der seiner Würde nach so unendlich hoch über mir steht (V. 30), d. h. als den Messias. Der Nachdruck des *ἐγώ* liegt darin, dass im Folgenden dargelegt werden soll, wie das, was er für seine Person nicht wusste, ihm bei der Taufe Christi durch ein göttliches *σημεῖον* kundgemacht wurde, seine jetzige Kenntnis also lediglich auf göttlicher Offenbarung beruht. Das *ἤδειν* geht aber in unserem Kontext als Imperf. nicht auf den Moment der Taufe, sondern auf den Moment seines amtlichen Auftretens (*ἦλθον*) **). — *ἀλλ'*) setzt der naheliegenden Frage, warum er denn aufgetreten sei,

*) Wir haben hier also den klarsten Beweis, wie unbefangen der Evangelist in die mitgeteilten Worte seine tiefere Deutung und Erläuterung einträgt, obwohl die Rückweisung auf V. 27 deutlich zeigt, dass er sich der ursprünglichen Form vollkommen bewusst ist. Man braucht deswegen also keineswegs mit der Rcpt. V. 27 aus unserer Stelle zu vervollständigen (Hengst., God.), oder (mit Lck., Meyer, Brückn., Keil, Schnz.) an die Rückweisung auf ein früher schon vor seinen Schülern, und zwar in dieser bestimmten ängmatischen Form abgelegtes Zeugnis zu denken, da es undenkbar ist, dass der Evangelist dem Täufer eine Beziehung auf ein Zeugnis, das er nicht mitgeteilt hat, in den Mund gelegt haben sollte. Die Rcpt. hat das gewöhnlichere *περι* statt *υπερ* (ℵBC).

**) Damit steht also die der Taufe unmittelbar vorhergehende prophetische Ahnung von seiner Sündlosigkeit, welche Mt 3 14 ausgeprägt ist, nicht im Widerspruch (gegen Strauss, Baur), und man braucht daher das *οὐκ ἤδειν* nicht nur vergleichungsweise zu deuten, als Verneinung des klaren und gewissen Kennens (Neand., Maier, Hengst., Ew., Schnz.). Ganz willkürlich ist es, das *ἤδειν* auf den Moment zu beziehen, wo der Täufer das angeblich dem in V. 26 f. vorhergehende Zeugnis sprach (Meyer, Brückn.). Keinesfalls verneint das *ἤδειν* jede frühere persönliche Bekanntschaft mit Jesu (God.), die nach der Jugendgeschichte bei Luk. zwar nicht notwendig, aber doch möglich ist (Lck.), sowenig wie das *ὃν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε* V. 26 voraussetzt, dass keiner der Anwesenden ihn je persönlich gekannt habe. God. nimmt das *κἀγώ*: auch ich, wie alle Anderen (V. 26), was schon darum nicht angeht, weil V. 33. 34 das wiederkehrende *κἀγώ* in diesem Sinne nicht genommen werden kann.

wenn er den Messias noch nicht kannte, entgegen, dass sein Auftreten nicht das des Messias voraussetzte, sondern bezweckte (ἵνα). Daher die nachdrückliche Voranstellung des Absichtssatzes. Auch nach V. 23 war ja der geschichtliche Zweck seines Auftretens (ἦλθον, wie V. 7) die Wegbereitung für den Messias, welche das Auftreten desselben ermöglichen sollte (Hengst., Keil.). Dass dieses hier durch φανερωθῇ bezeichnet wird, welches nur auf das Offenbarwerden eines bisher Unbekannten hinweist (Mk 4 22. I Joh 1 2), liegt daran, dass zugleich angedeutet werden soll, wie der Messias vor seinem Auftreten ganz Israel (bem. den theokratischen Ehrennamen des Gottesvolkes, wie Röm 9 6) und also auch ihm selbst noch unbekannt war. Das nachdrücklich voranstehende ἵνα wird in διὰ τοῦτο wieder aufgenommen: *deswegen trat ich auf,* obwohl ich ihn noch nicht kannte, und ohne ihn abzuwarten. Vorausgesetzt wird hier, dass das Wassertaufen (V. 26) zu der Wegbereitung für den Messias (V. 23) gehörte; aber gerade weil das bisher durchaus noch nicht angedeutet war, kann dasselbe hier nur ausdrücklich hervorgehoben sein, weil in der Vollziehung des Taufgeschäfts er erwartete, dass jene Kundmachung an ihn (und durch ihn an ganz Israel) erfolgen werde. Denn das ἐγώ hebt hervor, dass er, obwohl er ihn sowenig wie das übrige Israel kannte, seinem gottgegebenen Berufe (V. 6) entsprechend auftrat, damit jene Kundmachung erfolge*). — V. **32.** καὶ ἐμαρτύρησεν) bringt nun das Zeugnis des Johannes über die göttliche Offenbarungsthatsache, durch welche die erwartete Kundmachung des Messias zunächst für ihn erfolgte. Dasselbe wird mit dem ὅτι recit. (V. 20) eingeleitet. Das hier gemeinte Schauen ist kein sinnenfälliges im gemeinen Sinne (vgl. noch

*) Das ἵνα φανερωθῇ erklärt man fast allgemein (auch Meyer, Hltzm., Schnz.) aus einer Tradition bei Justin. c. Tryph. 8, nach welcher der Messias sich und Anderen unbekannt bleibt, bis ihn Elias salbt und Allen offenbar macht, wobei man dann freilich, da von einer solchen öffentlichen Bekanntmachung nachher keine Rede ist, unterschieben muss, dass er zu diesem Zweck erst ihm selbst offenbar werde (vgl. bes. God., Luth., Hltzm.). Aber diese Vermittelung, auf die doch Alles ankäme, ist hier nicht angedeutet. Ganz undenkbar ist, dass der Evangelist durch sein blosses Schweigen von der Taufe Jesu gemeint haben sollte, eine in der Gemeinde überall angenommene Thatsache wegleugnen zu können (gegen Baur, Keim). Sein Schweigen aber erklärt sich hinreichend daraus, dass er in dem äusseren Taufakt so wenig wie in der Versuchungsgeschichte ein Moment der Herrlichkeitsoffenbarung des Logos sah und jedenfalls keines, das er selbst geschaut hatte (V. 14). Denn dass derselbe geschichtlich vor V. 19 zu setzen (Meyer), würde ja nicht ausschliessen, ihn hier zu erwähnen oder durch Johannes erwähnt sein zu lassen. Die Rcpt. hat gegen entscheidende Zeugen nach AΔ Mjsc. ἐν τῳ ὑδατι, das Meyer, God. als Hinweis auf den Jordan deuten.

Schnz.), sondern ein Schauen in einer gottgewirkten Vision, welche einen objektiven, aber rein geistigen Vorgang ihm sinnlich anschaubar machte. Zum Perf., welches den dauernden Ertrag dieses Schauens bezeichnet, vgl. zu 1 18. I Joh 4 14. Es handelt sich ja eben darum, dass er auf Grund dieses Schauens ihn jetzt als den Messias bezeichnen kann. Das *καταβαῖνον ὡς περιστερὰν* vergleicht, wie Mt 3 16 (s. z. d. St.), das Herabkommen des Geistes, der sich ihm natürlich in irgend einer Gestalt (am einfachsten denkt man an eine Lichterscheinung) versichtbarte, mit dem sanften Herniederschweben einer Taube. Daher eben kam es nicht nur zu einer momentanen Inspiration, wie bei den Propheten, die Jesum sturmartig ergriff, sondern *er blieb auf ihn gerichtet.* Die Wichtigkeit dieses Punktes hat die Auflösung der Partizipialkonstruktion und den Übergang ins Verb. finit. veranlasst. Vgl. Buttm. neut. Gr. p. 327. Da das *ἐπί* c. Acc. nur (mittelst einer gewissen Prägnanz) mit *ἔμεινεν* verbunden werden kann, ist der Geist nicht als etwas gedacht, das sich mit Jesu vereinigt (Keil, Whl.: er blieb, auf ihn herabgekommen), sondern als der, unter dessen dauernder Einwirkung er von der Taufe an bleibt; und auch hieraus erhellt, dass der Geist selbst nicht als Taube erscheint, deren Bleiben doch immer nur ein momentanes sein konnte*). — V. **33** zeigt nun, inwiefern der Täufer aus dieser Erscheinung erkennen konnte, dass Jesus der Messias sei. Daher wird das *κἀγὼ οὐκ ᾔδειν αὐτόν* aus V. 31 nochmals feierlich wieder aufgenommen, bezieht sich aber auch hier nicht eigentlich auf den Moment der Taufe, sondern auf den Moment, wo die nun berichtete Offenbarung an ihn erging. Dass hier als der Zweck seiner Sendung (bem., wie das *πέμπειν* mit dem *ἀποστέλλειν* V. 6 wechselt, wie V. 22 im Vergleich mit V. 19) das Wassertaufen bezeichnet wird (vgl. dagegen V. 7), kann nur die Absicht haben, anzudeuten, dass eben in der Vollziehung dieses seines Berufes, d. h. bei der Taufe des Betreffenden, das verheissene *σημεῖον* eintreten

*) Von einer Vorbedingung der *φανέρωσις* an das Volk (Meyer) ist auch hier nicht die Rede. Das *κ. ἐμαρτύρησεν* führt nicht ein bei anderer Gelegenheit gesprochenes Zeugnis ein (Lampe, Ew.), ist aber auch nicht parenthetisch zu nehmen (Lck., Keil). Die Meisten (auch Meyer, Luth.) fassen das *ὡς* (Rcpt. nach AMjsc. *ωσει*), wie Lk 3 22, dahin auf, dass er den Geist in Gestalt einer Taube sah. Mit dem *ἔμεινεν ἐπ' αὐτόν* ist von selbst die Vorstellung ausgeschlossen, als ob das *πνεῦμα* der Logos selbst gewesen sei, der als himmlischer Äon nach gnostischer Vorstellung sich erst bei der Taufe mit Jesu vereinigt habe (Hilg. p. 253 ff.). Gegen diese Identifizierung von Logos und *πνεῦμα* (vgl. Winzer Progr. Lips. 1819) entscheidet das *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο* V. 14 und die gleich folgende Erwähnung des *βαπτίζειν ἐν πνεύματι.* Vgl. selbst Baur, neut. Theol. p. 366.

werde. Damit ist die Behauptung, dass Johannes die Taufe Jesu totschweigen wolle (s. d. Anm. auf S. 73), definitiv ausgeschlossen. — ἐκεῖνος) in nachdrücklicher Unterscheidung von dem Messias, der in diesem Zusammenhang als das nächste Objekt seiner Aussage gedacht ist (vgl. z. V. 8). In welcher Weise Gott zu ihm gesprochen, d. h. ihm diese Offenbarung vermittelt habe, beruht auf sich. Durch dieselbe war Johannes auf ein äusserlich erscheinendes σημεῖον (vgl. das ἴδῃς) des Geistes im allgemeinen, wenn auch ohne Bestimmung der Gestalt desselben, hingewiesen, wie Meyer mit Recht gegen Brückn. festhält. Daraus folgt aber aufs Neue, dass nicht das Sehen einer Taubenerscheinung dasjenige Moment in V. 32 gewesen sein kann, an welchem der Täufer das Herabkommen des Geistes erkannte (vgl. auch Brückn.). Das ἐφ' ὃν ἂν ἴδῃς kann im Zusammenhange mit der Bezeichnung Gottes als dessen, der ihn sandte, um mit Wasser zu taufen, und bei der Wahl des Relat. mit ἄν, welches eine Bedingung involviert (vgl. Win. § 42, 3b), nur heissen: *wenn du* bei der Vollziehung dieser deiner Mission *auf einen* von denen, die du taufst, *gesehen haben wirst den Geist herabsteigen* u. s. w., so ist dieser der Messias. Wenn dieser Begriff hier dadurch umschrieben wird, dass er der sei, *der* seinem Beruf nach (vgl. zu dem Part. Praes. das αἴρων V. 29) *mit* (eig.: im, als dem neuen Elemente anstatt des Wassers) *heiligem Geiste tauft*, so ist auch hier, obwohl dieser Gegensatz in V. 26 nicht hervorgehoben, vorausgesetzt, dass der Täufer seinen grossen Nachfolger dadurch von sich unterschieden habe (vgl. Mt 3 11). — V. **34**. κἀγὼ ἑώρακα) nachdrücklicher Gegensatz zu V. 33: jener hat es gesagt und ich habe es gesehen, was die göttliche Weisung mir verheissen hatte. Dies Geschauthaben liegt dem Sprechenden, während er spricht, als eine abgeschlossene und für die Gegenwart bestimmende Thatsache da. Daher das Perf., wie τεθέαμαι V. 32, verbunden mit καὶ μεμαρτύρηκα, welches auf das infolge dessen abgelegte Zeugnis (vgl. V. 30) hinweist, das in seiner Gültigkeit dauernd feststeht (vgl. Win. § 40, 4 a). — ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ) kann dem Zusammenhange nach nur den mit dem Geiste Taufenden, also den Messias, und zwar nicht nach seinem metaphysischen Wesen (Meyer, Keil, God., Whl., Schnz.), sondern nur als den zur Herbeiführung der Messianischen Vollendung erwählten Liebling Gottes (vgl. das μονογενής V. 14. 18) bezeichnen. Zweifellos ist allerdings nach V. 15. 30, dass der Evangelist diesen als ein uranfängliches Wesen denkt, aber daraus folgt nicht, dass er seine Bezeichnung als υἱὸς θεοῦ anders gefasst hat, als sie ihrem alttestamentlichen Ursprung nach allein verstanden werden kann, da er von einer Zeugung Christi zum Sohne nirgends

redet. Diesem Zeugnis entspricht in der synoptischen Tauferzählung die himmlische Stimme Mt 3 17 *).

Von einer Vision des Täufers, in welcher er den Geist auf Jesum herabkommen sah, erzählte wahrscheinlich schon die älteste Quelle (vgl. Weiss, Mark. p. 49. Mt. p. 111), und erst Mark. berichtete, dass dies Jesus selbst geschaut habe (1 10). Aber beiden Darstellungen liegt die Voraussetzung zu Grunde, dass es sich hier um einen realen Vorgang handelt, der nur (weil an sich rein geistiger Art) auf dem Wege der Vision dem Täufer (oder Jesu) kund werden konnte. Die Annahme, dass es sich hier nur um ein göttliches σημεῖον für den Täufer handelt, dem keinerlei inneres Erlebnis Jesu entsprochen habe, durch das vielmehr nur dem Täufer das Erfülltsein des Messias mit dem Geiste kundgethan sei (Meyer nach Schleierm. L. J. p. 150; vgl. Baur a. a. O. p. 367), widerspricht ebenso der Johanneischen wie der synoptischen Vorstellung und scheitert schon daran, dass dies σημεῖον das gerade Gegenteil von dem dargestellt hätte, was es andeuten sollte. Aber auch die Annahme einer besonderen, vom Täufer wahrgenommenen Erregung durch den Geist für Jesum selbst d. h. für die Entwicklung oder den Durchbruch seines Messianischen Bewusstseins (vgl. Lck., Neand., Thol., Osiand., Ebr., de W., Riggenb. u. A., auch Beyschl. p. 103) entspricht der Darstellung nicht, welche gerade das Bleiben des Geistes in der Richtung auf ihn hervorhebt. Selbst Meyer gesteht zu, dass der fleischgewordene Logos, sofern er in eine echt-menschliche Entwicklung eingetreten war, der Einwirkung des göttlichen πνεῦμα bedurfte, und bestreitet nur die Vorstellung, dass »jetzt erst der heil. Geist zu seinem gottmenschlichen Bewusstseinsleben als ein Neues, Drittes hinzugekommen sei«. Davon ist aber hier auch gar nicht die Rede, da der Geist nur herabkommt, um auf ihn gerichtet zu bleiben, d. h. ihm dauernd seine Anregungen und Kraftmitteilungen zu teil werden zu lassen. Der Geist aber ist überall im NT. (mit Ausnahme der Paulinischen Lehre) das Prinzip der göttlichen Gnadengaben, durch welche Gott seine Diener zur Erfüllung ihres Berufes ausrüstet, und so auch hier. Ähnlich schon, wenn auch oft ohne die richtige Begründung, Hofm., Schriftbew. I, p. 191. II, 1. p. 168. Luth., nur dass man dies nicht mit B.-Crus., Hengst. auf die Befähigung zur Geistesmitteilung beschränken darf, die auch God. besonders betont.

Es folgt nun der zweite Abschnitt des ersten Teiles, in welchem Jesus sich selbst einführt durch die Selbstoffenbarung

*) Das καὶ μεμαρτύρηκα nehmen de W., Thol., Maier in dem bei den Klassikern beim Aor. vorkommenden Sinne: ich will es bezeugt haben (vgl. zu 6 36), Beng.: testis sum factus, Grot., Lck.: ich habe bezeugt und bezeuge. Meyer, Hengst., Schnz., Hltzm. beziehen es auf ein gleich bei der Taufe ausgesprochenes Zeugnis, von dem aber nichts erwähnt ist.

vor seinen ersten Jüngern in Wort (V. 35—52) und That (2 1—12). Zunächst offenbart er sich als der Herzenskündiger in dem Wort an Petrus (V. 35—43), dann als der Allwissende in dem Wort an Nathanael (V. 44—52).

V. **35—43.** Andreas und Petrus. Da Andreas es ist, welcher den Petrus zu Jesu führt (V. 43), wird zuerst erzählt, wie dieser zu Jesu kam. — *τῇ ἐπαύριον*) wie V. 29, zeigt, wie es dem Evangelisten in bestimmter Erinnerung geblieben war, dass die beiden vorher erzählten Zeugnisse des Täufers einen, resp. zwei Tage vor dem ihm unvergesslichen erfolgten, an dem sich sein Verhältnis zu Jesu anknüpfte. Denn von den ungenannten *δύο* ist ohne Zweifel der Evangelist selbst der eine, da er nicht nur sichtlich aus genauer Detailerinnerung erzählt, sondern auch die ganze Geschichte nur dadurch ihre Bedeutung empfängt, dass diese erste, entscheidungsvolle Begegnung mit dem Herrn ihm mit allen Einzelheiten noch vor Augen stand. Er nennt sich aber hier sowenig wie irgendwo, und auch den Andreas erst V. 41, wo der Pragmatismus der Erzählung es fordert. Das *εἱστήκει* war zwar V. 29 nicht erwähnt, verstand sich aber von selbst. — V. **36**. *ἐμβλέψας*) vgl. Mk 10 21. 27, bezeichnet ein Ansehen, das mit Interesse auf dem Angesehenen verweilt. Hier ist es Jesus, den gerade sein Weg wieder in die Nähe des Täufers führt. Bei dem *περιπατοῦντι* kommt es, wie bei dem *ἐρχ. πρὸς αὐτ.* V. 29, dem Evangelisten nur darauf an, die Situation zu fixieren, in welcher der Täufer wieder auf Jesum hinweisen kann, als den, von dem er am vorigen Tage gesprochen (vgl. Whl.). Das *ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ* hat, da der erläuternde Zusatz aus V. 29 fehlt, offenbar diesen rückweisenden Charakter und setzt also voraus, dass die beiden Jünger am vorigen Tage zugegen gewesen waren (gegen de W., Ew.). Jene Rückweisung aber, an welche sich die ganze Erinnerung an das Zeugnis des vorigen Tages knüpfte, genügte, um das Interesse der Beiden auf den Dahinwandelnden zu richten. Dass darin eine indirekte Aufforderung zum Anschluss an ihn lag (Baur, Luth., God., Hengst., Keil, vgl. auch Brückn.), ist schon darum unwahrscheinlich, weil durchaus nicht erhellt, dass die Worte speziell an die Beiden gerichtet waren, deren Anwesenheit in V. 35 nur erwähnt ist, weil von dem Eindruck des Wortes auf sie erzählt werden soll. — V. **37**. *αὐτοῦ λαλοῦντος*) Hiernach scheint das Wort des Täufers vor einem grösseren Kreise gesprochen, wie V. 29 (vgl. Hltzm.), da von den Beiden ausdrücklich hervorgehoben wird, dass sie auf ihn hörten, wie er redete, also im Unterschiede von Anderen (gegen Schnz.) sich durch diese erneute nachdrucksvolle Hinweisung auf Jesum bewegen liessen, ihn persönlich aufzusuchen. Zu *ἀκούειν* c. gen., das besonders gern von achtsamem, folgsamem

Hören steht, vgl. Mk 6 11. 20. Das *ἠκολούθησαν* bezeichnet noch keineswegs die Nachfolge zur Jüngerschaft, auch nicht in einem Doppelsinn (God., Hltzm.), sondern heisst einfach: *sie gingen ihm nach,* um ihn näher kennen zu lernen*). — V. **38.** *στραφείς*) vgl. Mt 7 6. Lk 7 9. Er hat die Tritte der Nachfolgenden gehört und beobachtet, sich umwendend, wie sie ihm nachfolgen. Allerdings ist das *θεασάμενος* auch hier nicht das blosse Sehen (vgl. z. V. 14. 32), ist aber auch nicht mit einem Einblick in ihre Herzen verknüpft (Meyer), sondern, wie das *ἀκολουθοῦντας* sagt, mit einer verständnisvollen Würdigung des Zweckes ihres Nachfolgens. — V. **39.** *τί ζητεῖτε*) vgl. Mk 1 37. 3 32. Die Frage nach ihrem Begehr involviert ein zuvorkommendes Anknüpfen mit ihnen. Aus der Anrede *ῥαββί* (Mk 9 5. 11 21), die der Evangelist hier, wo sie zum ersten Male vorkommt, seinen Griechischen Lesern durch *διδάσκαλε* (Mk 4 38. 9 17) verdolmetscht, erhellt, dass unsere Geschichte nicht erdichtet ist, um zu veranschaulichen, wie das Zeugnis des Täufers den Glauben an den Messias weckt und ihm die ersten Jünger zuführt (Baur); denn trotz des Zeugnisses

*) Der Streit, ob V. 35—37 als ein drittes Zeugnis des Täufers zu zählen (Baur, God., Keil, Schnz.), oder ob V. 35—40 einen besonderen Abschnitt bildet, welcher den Erfolg seines Zeugnisses darstellt (Luth.), ist müssig. Im wesentlichen sind die Zeugnisse des Täufers mit V. 34 abgeschlossen, und V. 35—40 bildet ebenso die Einleitung zu der ersten Selbstoffenbarung Jesu durch das Wort an Petrus (V. 41—43), wie V. 44—47 die Einleitung zu dem Wort an Nathanael V. 48—52. Ganz verfehlt streicht Tisch. das *και* vor *ηκουσαν* V. 37 nur nach ℵ. Das *αυτου* nach *μαθηται* (ℵBTisch., WHtxt.) ist in AΔMjsc. vg. (Rcpt., Lchm., Treg.txt, Meyer) des richtigen Verständnisses wegen unmittelbar mit dem Verbum *ηκουσαν* verbunden, während es in CLX (Treg. u. WH. a. R.) fälschlich zu *μαθηται* gezogen und, um diese Beziehung zu sichern, nach *δυο* gesetzt ist. Schon Chrys. führt die Ansicht an, wonach der eine der beiden Jünger Johannes ist, obwohl er die andere zu billigen scheint: *ὅτι ἐκεῖνος οὐχὶ τῶν ἐπισήμων ἦν*. Allein selbst unter der Voraussetzung der Unechtheit des Evangeliums muss man zugeben, dass der Evangelist hier den Lieblingsjünger einführen will, und doch begreift man dann erst recht nicht, wie derselbe im Folgenden so völlig zurücktritt, und wie überhaupt der Dichter seinen Helden in einer Scene auftreten lassen kann, der es an jeder Bedeutung fehlt, während bei der Voraussetzung der Echtheit allein sich das Interesse des Apostels an jeder Einzelheit dieser Erinnerungen erklärt. Ganz willkürlich sind die Reflexionen über eine tiefere Bedeutung des *περιπατοῦντι* (Beng.: Jesus habe sich durch einmaligen Anschluss an ihn genug gedemütigt; Hengst.: weil das göttliche Decorum erforderte, dass ihre Kreise für jetzt getrennt blieben, und so umsomehr die Harmonie zwischen ihnen als eine gottgewirkte sich darstellte, vgl. schon Lampe; B.-Crus., Luth.: Jesus habe sich bereits vom Täufer abgelöst, um eine selbständige Wirksamkeit zu beginnen, vgl. auch Brückn., God.). Nach V. 36 noch andere nicht berichtete Äusserungen einzuschalten (Kuin., Lck., Thol., de W.), ist ganz unmotiviert.

V. 29 ff. reden die Johannesjünger Jesum nur als einen Lehrer an, und nicht durch den Täufer, sondern durch Jesu Wort werden sie bewogen, bei ihm zu bleiben. Um so begreiflicher ist es freilich in der Wirklichkeit, dass sie das Grösseste, was sie der Täufer von ihm hoffen gelehrt, noch nicht auszusprechen wagen, bis sie es von ihm selber bestätigen gehört. — *ποῦ μένεις*;) vgl. Act 21 7, dem *περιπατοῦντι* V. 36 korrelat: *wo hältst du dich auf?* Sie fragen nach seiner Herberge, weil sie ihn unterwegs nicht belästigen, sondern erst dort ihn aufsuchen wollen, um sich ungestört mit ihm zu besprechen. — V. 40. *ἦλθον οὖν*) wie V. 22: infolge seiner freundlichen Aufforderung gleich mit zu kommen, wonach sie sehen werden, wo er herbergt. Zu der Einmischung der direkten Rede in abhängigen Sätzen (*μένει*) vgl. Win. § 40, 2, c. — *τὴν ἡμέραν ἐκ.*) d. i. den noch übrigen Teil jenes Tages, der nach der gleich folgenden Stundenangabe nur noch ein ganz geringer war. Es ist nämlich kein Grund vorhanden, statt der sonst im NT. und von Joseph. (auch Vit. 54) befolgten Jüdischen Stundenzählung (nachmittags 4 Uhr) bei Joh. die Römische (von Mitternacht zu Mitternacht, also morgens 10 Uhr) anzunehmen, wie Rettig in d. StKr 1830, p. 106 f., Thol., Ebr., Ew., Keil wollen, da von nachmittags 4 Uhr bis in die Späte des Abends noch Tageszeit genug ist, um den populären Ausdruck *τὴν ἡμέρ. ἐκ.* zu rechtfertigen. Vielmehr spricht die Frage nach der Herberge V. 39 entschieden mehr für eine spätere Tagesstunde, und die Stundenangabe will gerade bemerkbar machen, wie es kam, dass sie gleich den ganzen Tag zusammenblieben *). Zu *ὡς* (etwa, ungefähr) vgl. Mk 5 13. 8 9. Nur die

*) Auch 4 52. 11 9 wird augenfällig die Jüdische Stundenzählung befolgt; 4 6 ist dieselbe zusammenhangsmässig am passendsten; 19 14 aber wird nur in harmonistischer Absicht auf die Römische Rechnung zurückgeführt. Überdies berechneten selbst die Römer häufig nach der Babylonischen Stundenzählung den Tag nach seinen zwölf Stunden vom Aufgang der Sonne bis zum Untergang, daher oft namentlich die zehnte Stunde, wie sie hier als Stunde der Einkehr nach der Wanderung erscheint, als schon späte Tagesstunde vorkommt, wo z. B. den Soldaten Ruhe gegönnt (Liv. 9 37), zu Tische gegangen wird (Martial. 7, 1) u. s. w. S. Wettst. Beispiele dieser Stundenzählung in Kleinasien s. auch bei God. Dass auch die Römische Stundenzählung daselbst bekannt und üblich war, beweist doch nicht, dass der Palästinenser Johannes nach ihr rechnet (gegen Keil). Ganz fern dagegen liegt die Absicht, in Bezug auf V. 41 ff. anzudeuten, wie schnell sich ihr Glaube entwickelte (Brückn.), oder die Beziehung der Zeitangabe auf den Vorfall mit Andreas und Petrus (Hilg.). Allegorisierende Spielerei bei Hltzm. — Tisch. streicht nach ℵ und unbedeutenden Majuskeln das *δε* V. 38 hinter *στραφεις* und hat statt des *μεθερμηνευομενον* V. 39 (Treg., WH. nach ABCLX) das Simpl. der Rcpt. gegen V. 42, wo bei der blossen Übersetzung eines Fremdworts das Compos. ohne Varianten

unauslöschliche Erinnerung an diese Geburtsstunde seiner Gemeinschaft mit Christo konnte den Evangelisten zu solcher Fixierung derselben veranlassen.

V. 41 f. ἦν Ἀνδρέας) Der Name des Einen (εἷς ἐκ τ. δύο, vgl. Mk 14 18) der Beiden, *welche von Johannes* (παρά, wie V. 6) *gehört hatten* (nämlich seine Hinweisung auf Jesum als den Messias, V. 36 f.) *und ihm* (nämlich Jesu) *nachgegangen waren*, und sein Verhältnis zu Simon, der hier bereits mit seinem in der Gemeinde gangbaren Namen (Mt 16 16. Lk 5 8) als der dort allgemein bekannte bezeichnet wird, ist erst jetzt angegeben, wo beides für die folgende Erzählung in betracht kommt*). Bem. wie die ganze Erzählung in lauter Asyndetis (vgl. V. 23. 26. 40) fortschreitet. — V. 42. εὑρίσκει) setzt, wie V. 44 zeigt, keineswegs ein ausdrückliches Suchen voraus (vgl. noch Keil, Luth.), sondern bezeichnet ein »wie zufälliges« Treffen, in dem aber der Evangelist offenbar die göttliche Leitung sieht (vgl. B.-Crus., Brückn., Schnz.), die Jesu seine ersten Jünger zuführte (vgl. 17 6). Daher deutet das πρῶτον an, dass dies der erste Fall eines solchen »Treffens« war, wie er sich V. 44. 46 wiederholt, und das τὸν ἴδιον nach τὸν ἀδελφόν hebt einfach hervor, dass es sein eigener Bruder war, den zu Jesu zu führen ihm am nächsten liegen musste, so dass auch von dieser Seite her die Hinzuführung des Simon sich wie von selbst machte, also nicht durch menschliche Absicht und Wahl, sondern durch göttliche Leitung zu stande kam. Simon muss sich also ebenfalls im Kreise des Täufers aufgehalten haben, doch, wie es scheint, nicht als einer der Johannesjünger, sondern als einer seiner Täuflinge. — εὑρήκαμεν) mit Nachdruck an der Spitze, die vom Täufer erregte suchende Sehnsucht voraus-

steht. V. 40 hat die Rcpt. das ὀψεσθε nach V. 29 36. 47 in ἴδετε konformiert, das οὖν nach ἦλθον fortgelassen und ein δε nach ὡρα eingeschaltet gegen entscheidende Zeugen. An die Rabbinische Aufforderungsformel zur Achtsamkeit בא וראה (Buxt. Lex. Talm. p. 248, Lightf. p. 968) ist hier so wenig zu denken, wie an eine Nachahmung von Apk. 6, 1 (Weisse) oder eine Anspielung auf Ps 66 5, worin Hengst. eine leise Hindeutung auf Jesu Gottheit findet!

*) Dass dieses noch an demselben Tage spielt (Meyer, God., Hengst., Brückn., Luth., O. Hltzm.), ist ganz undenkbar, da sie nach V. 40 jenen Tag über bei Jesu blieben und doch Andreas, wenn er seinen Bruder findet, und zu Jesu führt, sich von ihm getrennt haben muss. Es erhellt nicht einmal notwendig, dass das hier erzählte Ereignis am folgenden Tage stattfand (de W., Ew., Keil, Whl.), da durch das Fehlen einer Zeitbestimmung nur angedeutet wird, dass der Erzähler hier nicht auf den zeitlichen Zusammenhang Wert legt (vgl. Baur). Dass V. 44 wieder ein τῇ ἐπαύριον folgt, zeigt nur, dass dem Evangelisten auch die folgenden beiden Ereignisse in ihrem Zusammenhang von Bedeutung waren, nicht, dass er die V. 29. 35 begonnene Tagzählung fortsetzt, die nur durch den Zusammenhang jenes Tages, wo er Jesum fand, mit den Zeugnissen des Täufers ihm bedeutsam war.

setzend: *wir haben den Messias gefunden.* Diese Gewissheit muss also das Resultat der Gespräche gewesen sein, die er und Joh. (daher der Plural) mit Jesu geführt hatten (V. 40). Wie in dem ῥαββί V. 39 wird in der lebendigen, anschaulichen Schilderung der technische Ausdruck gebraucht, dessen sich Andreas bediente, aber sofort gedolmetscht durch den schon 1 20. 25 gebrauchten griechischen Ausdruck *). — V. **43.** ἐμβλέψας αὐτῷ) wie V. 36, sodass der Blick gleichsam ins Innerste Simon's dringt, ohne dass dadurch dieser herzenkündende Scharfblick als natürlich charakterisiert wird (gegen Brückn.). Eben darum aber kann die folgende Namengebung nicht auf seinen künftigen Beruf, der Fels der Gemeinde zu sein, gehen (gegen Meyer, Luth., Whl., Hltzm.), sondern nur auf den Charakter des Simon, dessen rasches, durch jeden Eindruck leicht bestimmbares Wesen dem oberflächlichen Anschauen leicht das grade Gegenteil einer Felsennatur zeigte, während der Tiefblick Jesu, der den innersten Kern derselben erkannte, sich trotz alledem schliesslich bewährt hat (vgl. Schnz. und Keil, der aber höchst unklar beides zusammenfasst). Bild der Festigkeit ist der Fels schon bei Homer (Od. 17, 463); vgl. Ez 3 9. — σὺ εἶ Σίμων etc.) gehört zur Umständlichkeit der feierlichen Namengebung, bei welcher zuerst gesagt wird, wer er ist, und dann, wie er künftighin heissen soll. Vgl. Gen 35 10. Auch der Vatersname (Johannes) wird mitgenannt, und hiernach muss das *Βαριωνᾶ* Mt 16 17 eine Abkürzung davon sein. In dem σὺ κληθήσῃ liegt weder, dass er den Namen *Κηφᾶς* grade von jetzt an führen soll (Meyer), noch dass er ihn von einem bestimmten Zeitpunkt an (etwa von Mt 16 18 an, Luth.) führen wird. Einst soll er genannt werden mit dem Namen, den Jesus jetzt schon als den ihm charakteristischen erkennt**).

*) Nach Baur, neut. Theol. p. 393 hat der Verf. über diesen sonst nicht im NT. vorkommenden Hebräischen Namen nur »gleichsam eine antiquarische Notiz« gegeben. Meyer zieht mit Tisch. die Rcpt. πρωτος vor, die aber viel leichter nach ουτος konformiert ward, als das πρωτον (Lchm., Treg., WH. nach ABX Mjsc.) nach dem Folgenden, da durchaus nicht erhellt, welche Lesart aus inneren Gründen als die schwierigere beurteilt ward. Aus der falschen Lesart hat man geschlossen, dass beide Jünger zusammen ausgegangen waren (Beng., Thol., de W., Hengst.) und jeder seinen Bruder suchte (Meyer, God., Luth., Keil, Whl.). Für Letzteres hat man ganz ohne Grund auch das τὸν ἴδιον nach ἀδελφόν angeführt, in dem Hengst. den Gegensatz zur leiblichen Bruderschaft findet, während Lck., Maier, Thol., de W., Schnz. es für blosse Umschreibung des Possessiv nehmen. Nach Hanebrg., Schnz. drückt das πρῶτον aus, dass er ihm vor Allen die Nachricht mitteilen wollte.

**) Die Rcpt. hat vor ηγαγεν ein και gegen ℵBL, nach εμβλεψας ein δε (Lchm. nach jüngeren Mjsc.) und ιωνα statt ιωαννου (ℵBL) nach Mt 16 17. Spielereien mit der Namensform Jona, bei der man an

Der synoptische Bericht über die Berufung der beiden Brüderpaare in die ständige Begleitung Jesu und in den Dienst des Gottesreiches (Mk 1 16. 20) steht mit dieser Erzählung so wenig in Widerspruch, dass er vielmehr nur unter Voraussetzung einer bereits zwischen ihnen und Jesu bestehenden Bekanntschaft und Verbindung geschichtlich verständlich ist. Wenn unser Evangelist die Anfänge derselben beschreibt, wenn er Jesum seine gleich darauf (V. 44) begonnene Rückreise nach Galiläa und insbesondere ans Galiläische Meer, wo dieselben zu Hause waren, in Begleitung dieser neugewonnenen Anhänger antreten (2 2. 12) und ihn wieder in Begleitung solcher zum Feste heraufziehen lässt (2 17. 22); wenn er Jesum seine Taufwirksamkeit in Judäa mit Hilfe solcher Anhänger treiben (3 22. 4 2) und mit ihnen durch Samaria heimkehren lässt (4 8. 27 ff.), so deutet er mit keinem Worte an, dass es immer dieselben und alle in diesem Kapitel gewonnenen waren, dass diese ihm also bereits ständig nachfolgten *). Es steht somit der Geschichtlichkeit dieses Berichts nichts entgegen, als das von der neueren Kritik aus Mk 8 27—30 abstrahierte, aber gegenüber den schlagendsten direkten und indirekten Indizien bei den Synoptikern selbst ganz unhaltbare Vorurteil, dass die Jünger erst bei Caesarea Philippi begonnen haben, Jesum für den

---

»Taube« dachte, bei Grot., Paul., Lange. Dass Jesus das σὺ εἶ Σίμων etc., welches nicht mit Ew. fragend zu nehmen ist, unmittelbar gewusst habe (Cyrill., Chrys., Augustin., Aret., Maldonat., Corn. a Lap., Beng., Luth., Schnz. u. v., vgl. Strauss), wird, da Andreas seinen Bruder bei Jesus eingeführt hat, ganz grundlos angenommen (vgl. dagegen selbst God., Hengst., Keil). Es liegt hier keine ungeschichtliche Antizipation von Mt 16 18 vor (Hilg., vgl. Baur, Scholt., Keim, Hltzm.), wo Jesus lediglich an den hier ihm gegebenen Namen anknüpft, ihn bestätigend und darauf seine Verheissung gründend. Dagegen lässt Mk 3 16 ihn allerdings erst bei der Abschliessung des Zwölfjüngerkreises gegeben sein, welche irrige Kombination sich leicht genug daraus erklärt, dass Simon erst im Apostelkreise diesen Namen führte (vgl. Gal 1 18. 2 9. 11).

*) Von Joh. mag man dies vielleicht vermuten, sofern er über alle diese Dinge aus Augenzeugenschaft berichtet, obwohl der Bericht über die Judäische Taufwirksamkeit dürftig genug ist, um den Zweifel entstehen zu lassen, ob er auch nur einen grösseren Teil dieser Zeit sich in der Gesellschaft Jesu befand. Höchstens aber könnte man doch darauf raten, dass die beiden ehemaligen Johannesjünger V. 35 sich mehr oder weniger bleibend an Jesum anschlossen. Denn von Jakobus ist gar nicht die Rede (s. z. V. 42) und von Simon nicht mit einer Silbe gesagt, dass er sich Jesu anschloss. Dafür erhellt aus einer der synoptischen Quellen (Lk 5 10), dass es sich bei der Berufung am See speziell um Petrus handelte. Schlimmsten Falls aber wäre doch nur zu konstatieren, dass Joh. die Anhänger Jesu oder die Gläubigen im weiteren Sinne (4 1. 6 60. 61. 66. 7 3. 8 31 etc.) in seiner späteren Erinnerung nicht mehr klar von den Jüngern im engeren Sinne (6 8. 12. 16. 22. 24) geschieden und Jesum von vorn herein von Jüngern im letzteren Sinne umgeben gedacht hat. Aber jener Gebrauch von μαθηταί im weiteren Sinne ist ohne Zweifel grade der in den ältesten Quellen herrschende, den erst der erste Evangelist nicht mehr verstanden zu haben scheint.

Messias zu halten, und das Volk gar erst seit dem Palmeneinzug. Vielmehr ist der Anschluss der Jünger und die Begeisterung des Volkes für ihn geschichtlich nur erklärbar, wenn sie ihn von vorn herein für den hielten, der zum Messias Israels bestimmt sei und sich seiner Zeit als solchen erweisen werde; und die Anfänge dieses Glaubens beschreibt unsere Erzählung. Ihr gegenüber mit de W., Meyer, Brückn. den synoptischen Bericht einfach als ungeschichtlich preiszugeben, ist nach dem Ursprung des letzteren ganz unthunlich, höchstens dürfte man zugeben, dass in der Überlieferung auf die beiden Brüderpaare übertragen sein könnte, was ursprünglich nur von je einem aus ihnen galt (s. d. vorige Anmerk.). Andrerseits ist es der Kritik nicht gelungen, für diese angebliche Versetzung der ersten Jüngerberufungen nach Zeit und Ort und ihre sonstigen Modifikationen durch den vierten Evangelisten irgend glaubhafte Motive anzugeben. Es lässt sich doch nicht absehen, wie es zur Erhöhung Jesu beitragen soll, wenn er nicht durch die Gewalt seines Wortes die ersten Jünger gewinnt, sondern wenn sie ihm durch den Täufer und durch einander zugeführt werden; denn durch eine Offenbarung seiner δόξα wird thatsächlich nur Nathanael gewonnen (V. 50). Es lässt sich noch weniger absehen, wie der Zweck, den Lieblingsjünger an Stelle des Petrus zum Erstberufenen zu machen, es erforderte, den Petrus auch hinter Andreas zurückzustellen, den Jakobus ganz totzuschweigen und an seine Stelle den Andreas zu setzen, der dann doch wieder eigentlich dem ganz zurücktretenden Johannes den Rang abläuft. Die blosse Absicht aber, den Jüngern von vorn herein die Erkenntnis der Messianität Jesu zu vindizieren, liess sich doch auch unter wesentlicher Festhaltung der synoptischen Berufungsgeschichte erreichen. Mit Recht haben daher Lck., Thol., Ew., Luth., God., Hengst. u. A. an der Vereinbarung beider Überlieferungen festgehalten. Vgl. Beyschl., zur Joh. Frage p. 80ff.

V. **44—52.** Philippus und Nathanael. — τῇ ἐπαύριον) geht auf den Tag, an welchem Jesus das Wort zu Petrus sprach, weil es dem Evang. bedeutsam war, dass gleich am folgenden Tage wieder eine solche Selbstoffenbarung Jesu folgte (vgl. Schnz.). Das ἐξελθεῖν bezieht sich auf die Jordangegend, wo Jesus sich in der Nähe des Täufers aufhält (vgl. auch Keil, Schnz.); er wollte also in seine Heimat zurückkehren. — εὑρίσκει) wie V. 42. Hier erkennt auch Meyer die richtige Bedeutung an. Die Darstellung ist nicht hypotaktisch (als er ausgehen wollte, findet er), sondern parataktisch, wie oft bei Griechen seit Homer u. im NT. (vgl. Buttm. neut. Gr. p. 249), hier aber offenbar in Folge der hebräischartigen Satzbildung (vgl. 1 10). Bem. auch hier das Asyndeton, dem V. 48—51 noch ein fünffaches folgt. Die Szene ist beim Aufbruch zur Rückreise in die Heimat zu denken, und eben darum kann das

ἀκολούθει μοι nur eine Aufforderung zur Mitreise nach der Heimat hin sein (Lck., God., Keil, Schnz., Whl.). Nur darum ist ja vorher erwähnt, dass Jesus nach Galiläa aufbrechen wollte, und nur darum wird im Folgenden bemerkt, dass es ein Landsmann der beiden eben gewonnenen Jünger war, an den er sich wendet. — V. **45**. ἐκ τῆς πόλεως Ἀνδρέου καὶ Πέτρου) Die scheinbar Mk 1 29 widersprechende Angabe deutet auf selbständige Kunde; dass der Evangelist, dem es doch offenbar auf das Wort an Nathanael ankommt, ausführlich berichtet, wie Philippus, der ihn zu Jesu führte, in dessen Gemeinschaft gekommen war, obwohl davon nichts irgend Bedeutungsvolles zu erzählen war, deutet auf treue Erinnerung und zeigt, dass wir keine bloss ideelle Komposition vor uns haben. Bem. das näherbestimmende δέ, das einen V. 44 erläuternden Umstand einführt (Mk 1 30), und den Wechsel der beiden synonymen Praep. (ἐκ statt ἀπό), wie Röm 3 20. IIKor 3 11. Gal 2 16. Gemeint ist das Bethsaida am Westufer des Sees (Mt 11 21. Mk 6 45. 8 22)*). — V. **46**. εὑρίσκει) natürlich auf dieser Reise, da das Wort Jesu an ihn doch wohl eben das Ereignis des in V. 44 markierten Tages sein soll. — Den Nathanael (נְתַנְאֵל, d. i. Theodor, vgl. Num 1 8. IChr 2 14) identifiziert man gewöhnlich mit Bartholomäus, da er doch wahrscheinlich, wie die anderen hier Genannten, später ein Apostel wurde (vgl. 21 2), und da der Name Bartholomäus, der ohnehin nur ein Patronymicum ist, in den Apostelverzeichnissen (Mk 3 18 c. prll.), wo sein Name fehlt, mit Philippus zusammengestellt wird. vgl. Constit. ap. 6, 14, 1. Das ὃν ἔγραψεν Μωϋσῆς steht ganz wie das ὃν εἶπον 1 15 im Sinne von: *von welchem Moses schrieb.* Gemeint ist Dtn 18 15, sowie andere Messianische Andeutungen und Typen im Pentateuch. — υἱὸν τοῦ Ἰωσὴφ τὸν ἀπὸ Ναζαρέτ) Jesus galt im Volke als Sohn Josephs, weil er in dessen Hause erzogen war, und als Nazaretaner, weil er von klein auf mit seinen Eltern in Nazaret gewohnt hatte. Nur so konnte ihn auch Philippus bezeichnen, gleichviel von wem er

*) Das τ. ἐπαύριον V. 44 bezeichnet also nicht den 4. Tag von V. 19 ab (gegen Meyer u. A. vgl. zu V. 41), und schon darum kann das ἐξελθεῖν sich nicht auf den Herbergsort V. 40 beziehen (Meyer), wodurch die Bemerkung ohnehin ihre kontextmässige Bedeutung verliert. Dass Jesus aufbrach, um auf die Hochzeit zu gehen (de W.), ist gegen 2 1 f.; dass die Szene bereits unterwegs spielt (Lck., Thol.), ist durch nichts angedeutet. Das ἀκολούθει kann so wenig wie V. 37 ff. die Aufforderung zur Jüngernachfolge (Meyer, de W., Hltzm. u. a. wegen Mt 4 19 f. 9 9) enthalten, was durchaus gegen den Kontext ist, weshalb ihm auch kein herzenkündender Scharfblick zu Grunde liegt (gegen Hengst.). Weder ist angedeutet, dass seine Landsleute dies Treffen des Philippus irgendwie vermittelt (God., Whl.), noch gar, dass er sie bei Jesu zu finden gehofft (Hltzm.).

ihn so bezeichnen gehört hatte*). — V. **47**. ἐκ Ναζαρὲτ δύναταί etc.) *Aus Nazaret kann etwas Gutes sein?* Frage des Befremdens darüber, dass der Messias aus Nazaret sein soll, während man von dorther doch überhaupt nicht irgend etwas Gutes erwarten könne, woraus folgt, dass das Städtchen, wenigstens im engereren Umkreise (Nathanael war aus Kana), in üblem Rufe stand (vgl. Schnz.), wenn wir dies auch (was übrigens durchaus nicht zu erwarten) geschichtlich weiter nicht nachweisen können**). — ἔρχου καὶ ἴδε) »optimum remedium contra opiniones praeconceptas«, Beng. — V. **48**. περὶ αὐτοῦ) also zu seinen Gefährten, aber so, dass der herbeikommende Nathanael es hörte, vgl. V. 49. — ἀληθῶς Ἰσραηλίτης) fasst man gewöhnlich so, dass erst in dem Relativsatz gesagt sein soll,

---

*) Daraus darf man natürlich nicht schliessen, dass der Evangelist von dem wahren Sachverhalt nichts wisse oder wissen wolle (Strauss, de W.), da er denselben aus den synoptischen Evangelien als bekannt voraussetzt und es nur von seiner lebendigen Anschauung der geschichtlichen Verhältnisse zeugt, wenn er dem Philippus nicht jene Erkenntnisse in den Mund legt, während es den späteren tendenziösen Schriftsteller verraten würde, wenn er sich gemüssigt sähe, hier gegen diese populäre Bezeichnungsweise Verwahrung einzulegen (vgl. z. 7 41). Nach Hengst. freilich weiss Phil. trotzdem von der wunderbaren Geburt Jesu in Bethlehem (vgl. dagegen selbst Keil). Hilg. identifizierte den Nath. früher mit Matthäus wegen der gleichen Bedeutung seines Namens, neuerdings aber mit dem an die Stelle des Judas getretenen Matthias (NT. extra canon. IV, p. 105). Schleierm., L. J. p. 368 lässt es völlig zweifelhaft, ob Nathanael überhaupt zu den Zwölfen gehört habe. Auch schon Chrys., Augustin. u. A. leugneten diese Zugehörigkeit, welche aber bereits in den »Duae viae« (b. Hilg. NT. extra canon. IV) angenommen wird. Nach Spaeth in ZwTh. 1868, p. 168 ff. soll Nathanael sogar ein vom Schriftsteller gebildeter symbolischer Name sein, unter welchem der Apostel Johannes selbst dargestellt werde. Der Verf. des Anhangs habe 21 2, wo Nathanael ausdrücklich von den Zebedäussöhnen unterschieden wird, einen Fehlgriff gethan. Ein Anderer entdeckt ebendas. (1873, p. 96 f.) in ihm den Apostel Paulus (vgl. Hönig ebendas. 1884, p. 110 f. Hausrath IV, p. 409 f.). Ob Nath. auf dem Wege vom (Hengst.) oder zum Täufer (Luth.) war, lässt sich natürlich nicht ausmachen (vgl. God.). Ew., Whl. verlegen die Begegnung nach Kana, woher Nath. nach 21 2 war, Keil gar nach Bethsaida. Gesucht finden Luth., God. in V. 46 eine schwerfällige und umständliche Art des Bekenntnisses im Gegensatz zu V. 42 (vgl. auch Whl.).

**) Das τι ἀγαθόν, das man willkürlich als eine Meiosis nimmt, schliesst die Vorstellung aus, als nehme Nath. Anstoss daran, dass Nazaret in Galiläa (7 52) lag (Väter, Luther, Melanth., Ebr. u. v.), oder an seiner Kleinheit (Lck., de W., Hug, Krabbe, Ew., Lange u. m.), oder daran, dass es im AT. nirgends erwähnt sei und mit der Hoffnung Israels in keinem Zusammenhang stehe (God., Luth., Keil, Whl., vgl. Hengst.). Freilich darf man bei der richtigen Fassung auch nicht von sittlicher Verkommenheit reden (Meyer) wegen Mk 6 6. Lk 4 16 ff., auf Grund welcher Stellen Hltzm. dies nach Scholten p. 364 für einen Anachronismus hält. Tisch. streicht nach ℵ cod. it. das και vor ειπεν.

wodurch Nathanael wahrhaftig ein Israelit sei, mag man dies nun mehr von dem Israelitischen Volksideal nehmen, das er realisierte (Lck., de W.), oder mehr auf das Bild des Stammvaters beziehen, das er an sich trug (Meyer, Schnz. nach Gen 25 27, God.). Allein der Nachweis dafür, dass Geradheit und Aufrichtigkeit als Israelitische Nationaltugend oder als das besondere Charakteristikum Jakobs galt, ist doch keineswegs geführt, und nach Johanneischem Sprachgebrauch würde man dies durch ἀληθινός ausgedrückt erwarten (vgl. Whl., Hltzm.). Das ἀληθῶς (Mk 14 70. 15 39) bezieht sich darum nur auf die in dem Relativsatz enthaltene Charakteristik, und dieser ehrenvollen Charakteristik entspricht der theokratische Ehrenname (Act 2 22. Röm 9 4. 11 1). — ἐν ᾧ δόλος οὐκ ἔστιν) vgl. Ps 32 2, bezieht sich darauf, dass er trotz seines Zweifels kommt und sieht und dadurch zeigt, dass sein Zweifel kein innerlich unwahrer, kein blosser Vorwand für eine innere Abneigung ist, sondern ein aufrichtiger, nach Wahrheit suchender und daher zu seiner Selbstüberwindung bereiter. Da Jesus dies aus dem ἔρχεσθαι πρὸς αὐτόν erkennt, beweist er sich auch hier, wie V. 43 f., als Herzenskündiger*). — V. **49.** πόθεν με γινώσκεις) bezieht sich zunächst nur auf den Anspruch, den Jesus macht, ihn, den er zum ersten Male sieht, zu kennen (Lck., de W.), und lässt den Inhalt des Lobspruchs ganz dahin gestellt, weshalb man schwerlich darin, dass er ihn nicht ablehnt, einen Beweis seiner truglosen Redlichkeit sehen darf (gegen Meyer), geschweige denn Unbescheidenheit. — πρὸ τοῦ σε Φίλ. φωνῆσαι) wie Mk 10 49. 15 35. Ehe Phil. ihn herbeirief und so ihn zum ersten Male etwas von Jesu hören liess, hat dieser ihn gesehen. Daher ist dies unmittelbar mit εἶδόν σε zu verbinden, dem das ὄντα ὑπὸ τὴν συκῆν neben der zeitlichen eine örtliche Näherbestimmung hinzufügt; denn dass auch das ὄντα zu εἶδόν σε gehört, zeigt V. 51. Der Artikel vor συκῆν (Mk 11 13. 20 f.) weist auf den ihm bewussten Feigenbaum hin, von dem man freilich nicht wissen kann, ob er am Wege (Hengst.) oder vor seinem Hause (Mch 4 4. Zch 3 10) stand; aber die Annahme, dass er dort meditierend, betend oder lesend (nach Rabbinischen Stellen b. Lightf., Schoettg., Wttst.) mit ernster Selbstprüfung (vgl. Olsh., Thol., God.) oder wahrscheinlicher mit der Hoffnung Israels (Luth., Hltzm.) beschäftigt war, gründet sich auf den gewaltigen Eindruck, den es auf Nathanael macht, gerade in dieser für ihn ohne Zweifel bedeutungsvollen Stunde von dem

*) Der Lobspruch bezieht sich nicht auf die Freiheit von Selbstgerechtigkeit (Hengst., doch auch Meyer), noch auf die Aufrichtigkeit seines Suchens nach Erfüllung der Weissagung (Luth., vgl. Schnz., Whl.). Ganz fern liegt die Beziehung auf das geistliche Israel, die Glieder des wahren Gottesvolkes (Ew., Hengst.).

Herrn gesehen zu sein (gegen Keil)*). — V. **50**. *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ*) wie V. 34, ist im Munde des Nathanael erst recht nur im theokratischen Sinne gemeint und bezeichnet ihn auf Grund von Ps 2 7 als den erwählten Liebling Jehova's, der eben darum nach dem Folgenden zum König Israels bestimmt ist. Der aufrichtige Israelite (V. 48) erkennt und begrüsst in ihm seinen künftigen König. Zwar war jenes übernatürliche Wissen V. 49 kein spezifisch Messianisches Merkmal, aber ein Beweis seiner göttlichen Sendung, die nach der Verkündigung des Philippus V. 46 eben die Messianische war: und wenn er in jener Stunde unter dem Feigenbaum um das Kommen des Messias gebetet hatte, so begreift sich am leichtesten, dass er den, der ihn in jener Stunde ausgefunden, als den Messias erkennt**). — V. **51**. *πιστεύεις*) ist mit Chrys. und d. meisten Exegeten und Textkritikern (gegen God., Hengst.) fragend zu fassen, und die weder tadelnde (Teoph.) noch verwunderte (Meyer, Schnz.) Frage ruft, indem sie den Nathanael zu eigener Beantwortung auffordert, ihm den Grund seines jetzigen Glaubens, d. h. seiner jetzigen Überzeugung von der Messianität Jesu, ins Bewusstsein, nicht um denselben als ungenügend zu bezeichnen (de W., vgl. Ew.), sondern um die Verheissung einer höheren Bestätigung daran zu knüpfen. Mit *ἐστί* wechselt *ἐποκάτω* (Mk 6 11. 7 28). Der Plur. *τούτων* stellt das einzelne Erlebnis unter die Kategorie solcher,

---

*) Allerdings bezeichnet das *εἶδόν σε* zunächst nicht einen Blick in die Tiefe der Seele (Lck., Luth.), sondern ein einfaches Sehen, und zwar nicht bloss in einem Augenblick, wo Nathanael sich unbeachtet glaubte (de W.), sondern wo er natürlicher Weise von Jesu nicht gesehen sein konnte. Auch Joh. denkt dieses Sehen ohne Zweifel als ein schlechthin übernatürliches, ihm von Gott gegebenes. Aber wenn Jesus damit die Frage des Nathanael beantwortet, so meint er zwar sicher nicht, dass dieses wunderbare Fernsehen irgendwie durch seine unmittelbare Erkenntnis jenes wahren Israeliten vermittelt gewesen sei (Meyer), aber es war auch gewiss nicht ein willkürlich gewähltes *σημεῖον* seines übernatürlichen Wissens, sondern, der ihn in jenem bedeutsamen Augenblicke auf schlechthin übernatürliche Weise gesehen, der musste ihm auch ins Herz sehen können. Weder gehört das *ὄντα* zu *φωνῆσαί* (Hengst., Schegg, Schnz.), als ob ihn Philippus unter dem Feigenbaum gefunden (Väter, B-Crus.), wodurch die Bedeutung dieses Zusatzes aufgehoben wird, noch das *πρὸ τοῦ—φωνῆσαί* zu *ὄντα*, was den Satzbau nur schwerfällig macht.

**) Keinesfalls kann er ihn als König Israels erkennen, weil dieser ihn als rechten Israeliten erkannt hatte (Luth.), oder in den Tiefen seiner Seele gelesen (Ew.); und völlig undenkbar ist, dass sein Bekenntnis mehr bezeugt als den einfachen Messiasglauben (gegen B-Crus.), was Olsh. durch den Unterricht des Täufers ermöglichen will. Schon darum kann *ὁ υἱὸς τ. θ.* auch hier nicht im metaphysischen Sinne genommen werden (gegen Hengst., Keil, God. vgl. selbst Schnz.). Statt *απεκριθη αυτω ναθ.* (BL hat die Rcpt. *απεκρ. ναθ και λεγει αυτω* und statt *βασιλ. ει* (ABL konform dem ersten Gliede: *ει ο βασιλευς*.

wie ihm eben eines begegnet und zum Glaubensgrund geworden ist. — V. **52.** *καὶ λέγει αὐτῷ*) führt die nähere Ausführung des *μείζω τούτων* als ein hochbedeutsames Wort noch besonders ein. Das *ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν* mit doppeltem *ἀμήν*, wie Neh 8 6 im Urtext, sonst nicht im NT., aber 25 mal bei Joh., und nur in Jesu Munde. Vgl. darüber Delitzsch, talm. Stud. IX. in d. ZLTh. 1865, 3. p. 422 f. Das *ὑμῖν* geht auf Nathanael und die Anderen, die nach V. 48 gegenwärtig gedacht sind. — Der geöffnete Himmel gehört, ohne für sich zu einer Deutung bestimmt zu sein (gegen Hengst.), zur Plastik des Ausdrucks nach Massgabe des folgenden Bildes. Beachte dabei das Particip. Perfecti: der Himmel steht offen; vgl. Act 7 56. Die hinauf- und herabsteigenden Engel sind nach Gen 28 12 die Darstellung des beständigen lebendigen Wechselverkehrs zwischen ihm und Gott, welchen Verkehr die Jünger, denen seine Herrlichkeitsoffenbarung kund wird (V. 14), erfahrungsmässig in der ganzen nachfolgenden Wirksamkeit Jesu sehen werden. Dabei sind die Engel, wie immer, als Gesandte Gottes gedacht, welche, nachdem sie Jesu gedient haben (vgl. Mt 4 11. 26 53), wieder zu Gott zurückkehren (*ἀναβαίνοντας*), während andere zu neuem Dienste herabkommen (*καταβαίν.*), und so fort. Sie sind, der Anspielung auf den Traum Jakobs entsprechend, in welchem die Verheissung beständigen göttlichen Beistandes liegt, und nach dem Kontext, in welchem es sich um die Erklärung der Verheissung in V. 51 handelt, und die Offenbarung seiner Herrlichkeit in einem grossen *σημεῖον* folgt (2 11), die Vermittler der göttlichen Wunderhilfe, die ihm bei all seinem Messianischen Wirken beständig zu teil werden wird. Wir haben hier also nur ein anderes Bild für die in der Täufervision (1 32) ausgedrückte Wahrheit. — *ἐπὶ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου*) vgl. zu Mt 8 20. Als den Einzigartigen unter den Menschensöhnen bezeichnet sich Jesus hier, sofern er nur als der den Menschensöhnen Gleichgewordene des beständigen göttlichen Beistandes bedurfte, aber auch nur als der Einzigartige unter ihnen der beständigen Bereitschaft desselben gewiss sein konnte*).

---

*) Das *ἀναβαίν.* steht voran, entweder in absichtsloser Erinnerung an Gen 28 12, oder weil dieser Verkehr nicht erst anhebt, sondern bereits im Gange ist (Lck., Meyer), schwerlich, weil sie seinen Ruf nach Hilfe oder sein Gebet erst aufwärts tragen (vgl. Hengst., God.). Nach *ἀναβαίνοντας* ist aus dem Folgenden *ἀπὸ τοῦ υἱοῦ τ. ἀνθρ.* hinzu zu denken. Vgl. Kühner, § 597, 2. k. Die Engel in die personifizierten göttlichen Kräfte (Olsh., de W., u. m.) oder in die persönlichen Kräfte des Gottesgeistes (Hofm.) umzusetzen, oder irgendwie sinnbildlich zu verstehen (Hltzm.), ist gar kein Grund. Es ist aber dabei nicht, auch nicht zugleich (Hengst., Keil), an die Engelerscheinungen der evangelischen Geschichte zu denken (Chrys., Cyrill., Euth. Zig. u. m. Ältere, vgl. noch Schnz.); auch sind die Engel nicht als Überbringer göttlicher Befehle (Meyer,

Kap. II.

V. **1—12.** Die Hochzeit zu Kana. — *τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ*) ist mit Orig. c. Cels. 6 30 von dem zuletzt 1 44 bezeichneten Tage an zu zählen, nicht von 1 41 an (Baur), da Joh. sonst, wie überall, mit *τῇ ἐπαύριον* fortgefahren wäre. Es ist dem Evang. bedeutsam, dass gleich an dem Tage, wo Jesus in der Heimat anlangte, ihm Gelegenheit gegeben wurde, sich im Sinne von 1 52 durch ein gottgegebenes Allmachtswunder zu offenbaren. *Es fand* nämlich an eben dem Tage *eine Hochzeit in Kana statt.* Durch *τῆς Γαλιλαίας* wird der Flecken Kana (jetzt nach Hengst., God., Schegg, Schnz., Whl. Kafr kenna, etwa 1½ Stunden nordöstlich von Nazaret auf dem Wege nach Tiberias, nach Meyer u. d. M. Kana el-Jelil, s. Robinson III. p. 443 ff. Ritter XVI, p. 753 ff., etwa 3 Stunden nordwestlich von Nazaret) von einem anderen Kana unterschieden, da stehend V. 11. 4 46. 21 2 *τῆς Γαλιλαίας* hinzugesetzt wird, also wie zum Namen gehörig zu betrachten ist (vgl. z. B. unser „Freiburg im Breisgau" u. dergl.)*). Dass die Mutter Jesu dort (d. h. auf

---

Schnz.) oder gar göttlicher Offenbarungen (Weizs.) gedacht. Auch ist weder speziell an die Naturwunder (God.), noch ganz allgemein an die Messianische Wirksamkeit Jesu zu denken (Olsh., Meyer, Schnz.). Das *απ αρτι* der Rcpt., dessen Hinzufügung, auch abgesehen von Mt 26 64, so nahe lag, ist nach ℵBL, den meisten Vers., Orig., zu streichen (gegen Meyer, Brückn., God.). In der Bezeichnung als Menschensohn liegt keine Hinweisung auf die Verwirklichung des Urbildes der Menschheit in ihm, wonach er das Ziel der Geschichte der Menschheit sei (God., Luth., der in der Anspielung auf Gen 28 zugleich sieht, dass sich in ihm die Geschichte Israels erfüllt). Aber sofern ja dieser ihm allezeit gewisse göttliche Beistand seine Messianität bestätigen soll (vgl. z. V. 51), kann man sagen, dass auch hier der Ausdruck voraussetzt, wie jener einzigartige Menschensohn eben der zur Erfüllung aller Verheissung Berufene ist, oder dass der Ausdruck auf Grund von Dan 7 13 auf seine Messianität (Lck., Meyer) hinweist.

*) Das andere Kana lag nach Jos 19 28 im Stamme Ascher (südöstlich von Tyrus, vgl. Robins. III, p. 657); obwohl auch noch zu Galiläa zu rechnen, doch so sehr in Phönizischer Nachbarschaft, dass die Bezeichnung unseres Kana als *Κ. τῆς Γαλιλαίας* zur Unterscheidung von jenem sich geographisch rechtfertigt. Trotzdem ist Hltzm. geneigt, mit Euseb. (Onomastica sacra, ed. Lagarde p. 271) grade an dieses zu denken, was schon darum ganz unmöglich ist, da der immer wiederkehrende Zusatz nicht bloss die Ankunft Jesu in Galiläa markieren kann (gegen B.-Crus., Brückn., Hltzm.). Ew. denkt an ein östlich vom Jordan gelegenes Kanath (Num 32 42. I Chr 2 23), dessen Name aber zu wenig übereinstimmt. Natürlich ist der 3. Tag nicht von der Ankunft in Kana zu rechnen (Ew., Whl.); und die Annahme, dass so von 1 19 an im ganzen 6 (Meyer, God., Luth.) oder 7 Tage (Hengst., Keil, Hltzm.,

der Hochzeit) war, motiviert offenbar die Einladung Jesu V. **2.** Da nun nichts davon gesagt wird, dass sie von Nazaret herübergekommen, da das Hochzeitshaus V. 3. 5 als ein ihr eng befreundetes erscheint, und da V. 12 auch die Anwesenheit der Brüder in Kana ohne weiteres vorausgesetzt wird, so ist die Annahme, dass die Familie damals in Kana gewohnt habe (Ew.), sehr naheliegend, zumal auch nach Mk 6 3 nur noch die (offenbar dort verheirateten) Schwestern Jesu in Nazaret zu wohnen scheinen (vgl. z. 4 46). Da aber durch ihr Dortsein die Einladung Jesu motiviert wird, so war Jesus nicht der Hochzeit wegen nach Kana gekommen, das er vom südlichsten Teil der Jordanaue aus in 2—3 Tagen erreichen konnte, sondern weil eben dort jetzt seine Heimat war. Schon die Art, wie das *καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ*, worauf der Sing. des Verb. (vgl. Buttm., neut. Gr. p. 110 f.) noch nicht reflektiert, angefügt wird, zeigt, dass die Jesum begleitenden Anhänger (bem. den ältesten Sprachgebrauch, vgl. die Anm. auf S. 82) nur um seinetwillen mit eingeladen wurden*). — V. **3.** *ὑστερήσαντος οἴνου*) vgl. Mk 10 21: *da es an Wein gebrach.* Wann und wie bald der Weinmangel eintrat, wird allerdings nicht gesagt; aber die unerwartete Ankunft Jesu und seiner Gesellschaft konnte ihn bald genug veranlassen, da wir nicht wissen, wie gross der Kreis ursprünglich war**). Wie

---

herauskommen, gründet sich auf die falsche Rechnung bei V. 42. Die Erzählung beginnt nicht eine neue Reihe von Aktionen (Brückn., Hltzm.), sondern schliesst, wie schon Baur annahm, die Reihe der ersten Selbstoffenbarungen Jesu vor seinen Jüngern, wie die Fortführung der Tagzählung zeigt.

*) Damit ist die plusquamperfektische Fassung des Aor., wonach Jesus schon früher (nach Schleierm. schon vor der Taufe) eingeladen war, und der Hochzeit wegen vom Jordan aufbrach, die ohnehin schon sprachlich ganz willkürlich, völlig ausgeschlossen. Dass er die Einladung in Nazaret vorfand, wohin er zuerst ging (Lange, Luth., Keil), dass er schon vorher (nach God. durch Nathanael) erfahren hatte, seine Mutter sei in Kana auf der Hochzeit, und ohne vorherige Einladung dorthin ging (Meyer), wird rein eingetragen, weil man verkennt, dass die Verwandten Jesu (bem. das Fehlen Josephs, der damals wahrscheinlich schon tot war, gegen Meyer) in Kana wohnend gedacht sind. Da nach der Motivierung der Einladung dieselbe Jesu, der ja noch garnicht öffentlich aufgetreten, lediglich als einem Familienglied galt, schliesst man vergeblich daraus auf eine besondere Frömmigkeit der Familie (Hengst., Ebr.).

**) Die Berufung darauf, dass Hochzeiten gewöhnlich sieben Tage dauerten (Gen 29 27. Jud 14 12. Tob 10 7), und der Mangel vielleicht erst an einem der letzten Tage eintrat (de W., vgl. auch Hltzm.), ist kontextwidrig, da die Tagangabe offenbar auf die so bald eintretende Bewährung des Wortes 1 52 durch das Wunder zu Kana hinweist (Beng.). Die Lesart von ℵ (*και οινον ουκ ειχον οτι συνετελεσθη ο οινος του γαμου. ειτα — οινος ουκ εστιν*, vgl. Tisch. WH. i. Kl. a. R.) ist offenbar erklärende Glosse.

nahe Maria der die Hochzeit ausrichtenden Familie des Bräutigams gestanden haben muss, erhellt daraus, dass sie um den eintretenden Mangel sofort weiss und auf Abhilfe bedacht ist; denn ihre Worte sind nicht bloss Ausdruck der Teilnahme, sondern sie enthalten, wie sie auch Jesus selbst nach V. 4 verstanden hat, eine indirekte Aufforderung zur Abhilfe, hervorgegangen aus rücksichtsvoller Schonung des hochzeitlichen Hauses und aus der Erwägung, dass der Mangel wohl mit durch die nachträgliche Einladung des Sohnes und seiner Begleiter veranlasst war. Für eine solche Abhilfe konnte der Sohn um so eher Mittel und Wege finden, als er von seinen Freunden umgeben war, denen es hier im Orte nicht einmal an Verbindungen fehlte, da Nathanael aus Kana gebürtig war (21 2)*). — V. **4.** Jesus sieht in der indirekten Aufforderung der Mutter ein Zeichen, dass ihm Gelegenheit gegeben werden soll, zu zeigen, was er den Jüngern 1 52 verheissen hatte. Da er aber den göttlichen Wink abwarten muss, der ihn zum wundermächtigen Handeln treibt und befähigt (vgl. Mt 4 3. 4 und dazu Weiss, Mt p. 115f.), so weist er die Einmischung der Mutter zurück. — *τί ἐμοὶ καὶ σοί*) Abweisung der Gemeinschaft: מַה־לִּי וְלָךְ (Jos 22 24. Mt 8 29. 27 19; auch bei Klassikern), hier in Bezug auf die zu leistende Hilfe, welche er nicht auf Antrieb der Mutter und in der Art, wie sie es meint, sondern nur auf den Wink Gottes, der ihn sich als den grossen Helfer offenbaren heisst und ihm auf wunderbare Weise die Mittel dazu geben wird, leisten kann. Darin liegt so wenig wie in der Anrede *γύναι* (vgl. 19 26. 20 15) etwas Unfreundliches**). — *ἡ ὥρα μου*) kann nach dem Kontext nichts

---

*) Gewöhnlich findet man hier die Mahnung, ein Wunder zu thun. Aber da an eine frühere Wunderthätigkeit (vgl. noch Hltzm.) schon nach V. 11 nicht gedacht werden kann (weshalb Strauss, B. Bauer, Schweiz., Scholt. von der Voraussetzung aus, dass der Evangelist von seiner Logosidee aus die Maria Wunder von Jesu erwarten lasse, in dieser Stelle mit Recht einen Widerspruch fanden); da die ausserordentlichen Ereignisse bei seiner Geburt doch immer nur auf die Messianität, aber nicht auf eine unbegrenzte Wundermacht Jesu hinwiesen (gegen Chrys., Theoph., Euth.-Zig., Baumg., Maier, Brückn., Hengst., Schnz. u. m.); da auch die (schon an sich sehr unwahrscheinliche) Kunde von den Zeugnissen des Täufers und von der Taufe Jesu höchstens eine Kundgebung als Messias in Aussicht stellte, die man sicher nicht in solchen Wundern erwartete (gegen Thol., Ew.); und da eine Mitteilung des Ausspruchs 1 52 (God., vgl. auch Hengst.) oder die Ahnung der Maria, dass ihrem Sohne eine neue Zeit angebrochen (Luth.), rein eingetragen wird, so wird es dabei bleiben müssen, dass die Mutter an natürliche Abhilfe dachte.

**) Ist dies einmal anerkannt, so gehen die Betrachtungen darüber, dass Jesus das natürliche Band zur Mutter zu lösen beginne (Luth., God., Brückn., Hengst., vgl. Keil), dass er im Bewusstsein seines höheren Vermögens die Einmischung der weiblichen Schwäche (Meyer), oder ihre Aufforderung als ungeziemend abweise (Keil), dass er als Gott

anderes sein als der Zeitpunkt, in welchem er helfen soll und kann (Euth.-Zig.). Diese Stunde hing nicht von subjektivem Ermessen oder menschlichem Zureden ab, sondern von der göttlichen Bestimmung, die ihm stets unmittelbar gewiss wurde. Zu οὔπω ἥκει vgl. IJoh 5 20*). — V. **5**. vgl. Gen 41 55. Maria versteht aus den letzten Worten Jesu, dass er die Leistung der Hilfe vorhabe, nur nicht augenblicklich, und scheint auch hier noch nur an natürliche zu denken. Daher ihre Weisung an die Diener, von denen sie voraussetzt, dass Jesus ihren Dienst (etwa zum Holen von Wein) verlangen werde.

V. **6**. ἐκεῖ) d. h. im Hochzeitszimmer selbst (Luth., Hltzm.) oder wahrscheinlicher auf dem Vorplatz (God., Schegg, Keil, Schnz., Whl.) *befanden sich sechs steinerne Wasserkrüge* (ὑδρίαι, vgl. Gen 24 14 ff. Jud 7 16), *hingestellt* (κείμεναι, positae, vgl. Jer 24 1) *in Gemässheit* (κατά) *der Reinigung der Juden*, d. h. wie es die Sitte der Juden, welche die Hände und Gefässe vor und nach Tische reinigten, erforderte. Vgl., wie auch Mk 7 3 ff. diese Reinigungsgebräuche als spezifisch jüdische bezeichnet werden, mit denen der Verf. und seine Leser nichts mehr gemein haben. Die Zahl der Gefässe veranschaulicht nur die besonderen Umstände, die dem Erzähler genau bekannt sind; dagegen bereitet die Angabe des Inhalts, den jedes fasste (χωροῦσαι, vgl. Mk 2 2 und zu dem distributiven ἀνά Win. § 49 b), das Folgende vor. Der Attische Metretes (gleich dem Hebr. Bath, vgl. Joseph. Ant. 8 2. 9) hielt 1½ Römische Amphoren, d. i. etwa 38 Liter. Vgl. Böckh, Staatshaush. I, p. 127 ff. Herm., Privatalterth. § 46, 10. Fasste jeder Krug je 2 oder 3 Metreten, so ergab das eine Quantität von 5—6 Hektolitern. — V. **7**. Als nun Jesus seine Stunde gekommen sah, wandte er sich, wie Maria vorausgesetzt (V. 5), an die Diener mit dem Auftrage, die Krüge zu füllen

---

spreche (Euth.-Zig., Augustin.), oder dem künftigen Mariendienst vorbeugen wolle (Epiph., Beza, Calv., Calov, selbst noch Hengst.!), oder dass er mit seinen Familiengliedern gespannt gewesen sei (Schenk. nach Mk 3 21, vgl. Hltzm.), über den Text hinaus. Das καί vor λέγει fehlt in ℵ Mjsc. (Tisch.) wegen des asyndetischen λέγει V. 5.

*) Dass ἡ ὥρα μου bei Joh. immer die Todesstunde Jesu bezeichne, ist irrig. Es erhält seine Beziehung lediglich aus dem Kontexte, wie 7 30. 8 20, wo es die Stunde der Gefangennehmung ist, und 13 1, wo die nähere Bestimmung ausdrücklich zugesetzt wird. Schon τινές b. Chrys., Ebr. u. M. deuten es hier von der Todesstunde; Baur, Hilg. aber verstehen die Stunde der Verherrlichung Jesu, deren Spitze allerdings der Kreuzestod sei (vgl. Whl.: die Stunde der Überlassung seiner Person an die Welt). Ganz fern liegt auch der Gedanke an die Stunde seines öffentlichen Auftretens als Messias (B.-Crus., God.); und obwohl die Gewährung der Hilfe nach V. 11 dazu führte, so ist es doch vorgreifend, mit Lck., Thol., Brückn., Maier, Baumg., Keil, Luth., Hltzm. zu erklären: der Moment der Offenbarung meiner Herrlichkeit.

(Mk 15 36), die leer standen, weil sie nach dem Gebrauche vor Anfang des Mahles ausgeleert waren. Zu dem ἕως ἄνω vgl. das analoge ἕως κάτω Mk 15 38. — V. **8.** ἀντλήσατε) vgl. Gen 24 13. Ex 2 19, ganz allgemein von dem in den Krügen jetzt Befindlichen. Das Schöpfen selbst geschah mit einem Gefässe (einer Kanne, πρόχοος, Hom. Od. 18, 397), aus welchem dann der Speisemeister die Becher an der Tafel vollgoss. Der ἀρχιτρίκλινος, Tafelmeister (Heliod. 7, 27), ist der Oberste der Tischdiener, welcher die Obsorge für Speisen und Getränke und die ganze Einrichtung des Mahles hatte. Vgl. Walch, de architriclino. Jena 1753. Er war zugleich Vorkoster der Speisen und Getränke*). — V. **9.** ὡς) von der Zeit, wie häufig bei Lukas: *als er das Wein gewordene* (und nun Wein seiende; beachte das Perf.) *Wasser kostete* (ἐγεύσατο, wie Mt 27 34). Das κ. οὐκ ᾔδει ist nicht mit zu parenthesieren (gegen de W., Hengst., God.), da die Struktur fortläuft und der Nachsatz mit dadurch motiviert wird; denn hätte er gewusst, woher das Getränk gekommen (vgl. zu dem indikativ. ἐστίν 1 40), so wäre er nicht so überrascht gewesen. Er war aber offenbar bei dem Befehle Jesu und seiner Ausführung V. 8 nicht gegenwärtig gewesen. Nur die Worte οἱ δὲ διάκονοι — τὸ ὕδωρ bilden die Parenthese, welche dazu dient, noch einmal die wunderbare Herkunft des Weines zu konstatieren. Zu ᾔδεισαν erg. πόθεν ἐστίν. Da der Speisemeister (bem. die entbehrliche, aber durch die Parenthese veranlasste Wiederholung des Subjekts) den Bräutigam zu sich ruft, muss derselbe grade draussen gewesen (Nonnus) oder anderswo im Zimmer beschäftigt gewesen sein. — V. **10.** πᾶς ἄνθρωπος etc.) aus der Meinung gesprochen, dass der Bräuti-

*) Das νῦν involviert offenbar die Vorstellung, dass das von den Dienern eingeschöpfte Wasser inzwischen Wein geworden war (V. 9), sodass nicht etwa nur das geschöpfte Wasser Wein wurde. Da ausdrücklich V. 6 Zahl und Gehalt der Gefässe hervorgehoben und V. 7 betont ist, dass sie bis obenhin gefüllt wurden, so ist offenbar vorausgesetzt, dass alles Wasser in den Krügen zu Wein geworden war (gegen Lck.), und da unbeschränkt zum Schöpfen aufgefordert wird, dass das Wasser in allen Krügen verwandelt war (gegen Seml., Olsh.). Der Erzähler will absichtlich die Fülle des wunderbar gespendeten Weines hervorheben, ohne darauf zu reflektieren, dass dieselbe über das Bedürfnis hinausging (was Strauss, Schweiz., aber auch de W. anstössig fanden), dass etwaiger Missbrauch durch die Gegenwart Jesu ferngehalten wurde (Hengst.), oder dass der Überfluss dem Hochzeitspaar zu gute kam, was besonders Ebr., Luth., God. betonen. Vgl. auch Meyer, der es zum Decorum des Wunderthäters rechnet, sich an das Gegebene anzuschliessen und die Gabe nicht nach dem Bedürfnis abzumessen. Der ἀρχιτρίκλινος ist nicht zu verwechseln mit dem συμποσίαρχος, modimperator, arbiter bibendi, welcher von den Gästen selbst aus ihrer Mitte gewählt wurde (Herm., Privatalterth. § 28. 29).

gam den guten Wein im Rückhalt gehabt und nicht habe aufsetzen lassen, nun aber noch zum besten gebe. Man denke die Worte nach dem Kosten des Weines in heiterer Überraschung scherzend gesprochen. Die allgemeine Sitte, auf welche sich der Speisemeister beruft, ist anderweit nicht sicher belegt, aber auch nicht unnatürlich (de W.), wenn sie auch dem Raffinement moderner Tafelfreuden nicht entspricht. — ὅταν μεθυσθῶσι) *wann sie berauscht geworden sind*, so dass sie dann die Güte des Weines nicht mehr würdigen können. Man braucht sich nicht einmal auf den scherzhaften Charakter der Rede (Lck., Meyer) zu berufen, um die Anwendung der hiermit ausgesprochenen allgemeinen Erfahrung auf den vorliegenden Fall abzuwehren, da das ἕως ἄρτι (usque adhuc, wie Mt 11 12. I Joh 2 9) nur dem πρῶτον entgegensteht, aber nicht das Eingetretensein des in ὅταν μεθυσθ. gesetzten Falles konstatiert*).

V. **11.** ταύτην) von dem folgenden ἀρχήν attrahiert: *dies that als Anfang seiner Zeichen Jesus.* Es ist ohne Frage das erste Wunder überhaupt gemeint, und nicht etwa bloss das erste der in Kana (so schon τινές bei Chrys. u. Paul.) oder in Galiläa (Brückn.) verrichteten; dass nochmals hervorgehoben wird, wie dies erste in dem galiläischen Kana verrichtet wurde, beweist nur, dass dem Evangelisten dieser Ort für Jesum von hoher Bedeutung ist (vgl. auch 4 46 ff.). Noch nicht in den Beweisen eines übermenschlichen Wissens (1 43. 48. 49), sondern erst in diesem alles menschliche Vermögen überragenden Thun sieht also der Evangelist ein Zeichen in seinem Sinne, sofern dasselbe die göttliche Herrlichkeit Jesu im Sinne von 1 14 in einem sinnenfälligen Allmachtswunder sichtbar machte. Da Jesus aber in den Tagen seines Fleisches nach 1 52 solche Wunder nur thun konnte vermöge der ihm allezeit bereiten göttlichen Wunderhilfe, so machte dies Zeichen nicht eine ihm an sich eignende göttliche Allmacht kund (ἐφανέρωσεν, vgl. 1 31), sondern die uranfängliche Herrlichkeit des in Jesu fleischgewordenen göttlichen Logos. Eben darum konnte der Glaube der Jünger an seine Messianität (1 41. 45. 49) auf Grund dieses Schauens seiner Herrlichkeit ein festerer, inhaltsvollerer werden. Aber auf allen Stufen des wachsenden Glaubens wird derselbe bei Joh. doch immer nur seinem tiefsten Wesen nach als Glaube d. h. als die in Bezug auf Jesum eingetretene feste Ueberzeugung von seinem

---

*) Wortwidrig ist die Umdeutung: wenn sie reichlich getrunken haben (Thol., de W. u. v. wie Beza, Corn. a Lap. u. a.), da der Rausch der wesentliche, obwohl relative Begriff in dem Verb. ist (auch Gen 43 34. Hag 1 6. Apk 17 2). Das τοτε, das in ℵBL fehlt (Tisch., WH., vgl. Treg. i. Kl.), kann leicht aus Versehen vor τον ausgefallen sein.

Wesen und seiner darauf beruhenden Bedeutung bezeichnet (vgl. Weiss, Lehrbegr. p. 102 ff.) *).

Dass der Evangelist ein göttliches Allmachtswunder erzählen will, kann nach V. 9. 11 nicht bezweifelt werden. Ob er deshalb grade eine »Substanzverwandlung« (Meyer) sich vorgestellt hat, muss billig bezweifelt werden, da auch ein Wasser, das Farbe, Geschmack und Wirkung des Weines empfangen hat (vgl. Neand.), für die populäre Betrachtung Wein geworden ist. Nur dass man die Analogieen, durch die man ein solches Wunder der Vorstellung näher zu bringen sucht, freilich nicht dazu missbrauchen darf, um mittelst der widersinnigen Idee eines beschleunigten Naturprozesses (Olsh., vgl. schon Augustin., Chrys.) das Wunder halb zu naturalisieren, da hier eben durch unmittelbare göttliche Machtwirkung im Moment geschieht, was sonst auf dem Wege natürlicher Vermittelungen allmählich erfolgt. Wenn Joh. nach dem Hauptgesichtspunkt seines Evangeliums (1 14) die Offenbarung der Herrlichkeit Christi als Zweck des Wunders bezeichnet, so ist doch klar, dass er demselben die Bedeutung beilegt, die es für ihn hatte, als er schrieb. Denn zweifellos ahnten die Jünger damals von der Fleischwerdung des Logos in Jesu und der Offenbarung seiner göttlichen Herrlichkeit in ihm noch nichts. Es kann also die Mehrung ihres Glaubens durch dasselbe nur darin bestanden haben, dass Jesus sich als den grossen Segens- und Freudenspender offenbarte, der in Gottes Macht mitten in den Mangel des irdischen Lebens die reichste Fülle göttlicher Gaben bringt, wodurch ihr Glaube an seine Messianität neu gestärkt wurde. Von diesem Gesichtspunkt aus erscheint auch die Fülle des Weines nicht mehr als verschwenderischer Luxus (de W.), obwohl es der Augenzeugenschaft des Joh. keinen Abbruch thut, wenn man annimmt, dass die Andeutungen des Evangelisten über die Fülle des geschenkten Weines (V. 6. 7. 8) nur seine Vorstellung von dem Umfang des Wunders ausdrücken. Jemehr man aber über diese Bedeutung des Wunders hinaus einzelne Züge der Geschichte zu allegorisieren beginnt, um den Gegensatz Jesu gegen den Täufer (vgl. Flatt, Olsh. und auch Luth., Keil) oder gar eine Vorausdarstellung des himmlichen Hochzeitsmahles Apk 19 7 (Hofm., Baumg.) darin angedeutet zu finden, desto mehr geht man über den schlichten Wortlaut der Erzählung hinaus. Das Schweigen der Synoptiker erklärt sich hinlänglich daraus, dass die

*) Dass nur die Bedeutung des Wunders für die Jünger hervorgehoben wird, zeigt deutlich, dass es sich hier noch nicht um die Eröffnung seines Messiastums in Galiläa (Meyer) handelt, sondern um seine Selbstoffenbarung im ersten Kreise der Gläubigen (Luth.). Ob und wieviel die Hochzeitsgesellschaft von dem wunderbaren Hergang erfuhr, erhellt durchaus nicht, und ein Gegensatz gegen den späteren Unglauben des Volkes (Brückn.) liegt ganz fern. Der Art. vor ἀρχην (Rcpt.) ist nach ABL Orig. zu streichen.

ihnen zu Grunde liegende Überlieferung von diesen Anfängen Jesu überhaupt nichts erzählte, und dass die beiden Apostel, auf deren Zeugnis dieselbe zurückgeht, damals wohl noch nicht in der Begleitung Jesu waren (vgl. z. 1 43). — Hält man das göttliche Allmachtswunder, wie es unsere Darstellung giebt, für unmöglich, und will doch an einer geschichtlichen Grundlage der Erzählung festhalten, so darf man freilich nicht auf ein überraschendes Hochzeitsgeschenk hinweisen (Paul., Gfrörer) oder auf ein blosses Stimmungswunder, das Jesus durch seine geistige Wirksamkeit hervorbrachte (Lange, Ew., Beyschl.), da sich eben nicht begreifen lässt, wie sich an einen durchaus gewöhnlichen Vorgang eine solche Sagenbildung (Schenk.) anknüpfen konnte. Meint man andere Gründe zu haben, ein den sonstigen Wundern Jesu so ungleichartiges nicht statuieren zu dürfen, so müsste man vielmehr annehmen, dass Jesus, als die Aufforderung zum Helfen an ihn erging, in unbedingtem Gottvertrauen die Hilfe zusagte, nur Zeit und Stunde dem Vater vorbehaltend, und dass wirklich in menschlich unvorhergesehener, wenn auch natürlich vermittelter Weise endlich ihm die Mittel zur Abhilfe sich darboten. Es müsste dann eben in der Erinnerung des Augenzeugen unter den Eindrücken des wunderreichen Lebens Jesu und nach der Bedeutung, welche dasselbe für seine Auffassung von Christo gewann, das Bild jenes Wunders göttlicher Vorsehung sich ihm in dies Bild eines göttlichen Allmachtswunders umgestaltet haben.

Giebt man die Geschichtlichkeit der Erzählung ganz preis, so kann heutzutage nicht mehr von einem Mythus die Rede sein, der den alttestamentlichen Wüstenwundern oder gar Hellenischen Bacchuswundern nachgebildet sei (so Strauss früher), oder von einer missverstandenen Parabel (Weisse), sondern nur noch von freier Lehrdichtung. Dass dafür das blosse Gegenbild der synoptischen Versuchungsgeschichte, welche doch nur die Parallele einer Herausforderung zu einer wunderbaren Verwandlung bietet (Hilg.), die *hier* eben nicht erwartet wird und *dort* nicht erfolgt, ein unzureichendes Motiv ist, bedarf keines Nachweises; aber jemehr Baur, Strauss und Keim versucht haben, durch eine Reihe sinnvoller Beziehungen die Entstehung der Geschichte zu erklären, umsomehr zeigt sich, dass dieselben nicht zur Einheit einer das Ganze beherrschenden Idee (vgl. schon de W.) zusammengehen, welche als ein solches Motiv dienen kann. Die finstere Täuferaskese und die helle Hochzeitsfreude in der Gemeinschaft des Messianischen Bräutigams; die reinigende Wassertaufe und die Gnadengabe der Messianischen Geistesfülle; die Mängel des Judentums, dem der Wein ausgeht, und der neue Wein des Christentums; das Messianische Hochzeitsmahl und das heilige Abendmahl; Wasser und Blut, wie Jesus es vergiesst, wenn seine Stunde gekommen; die Konstatierung des Wunders durch Diener und Speisemeister und seiner Selbstherrlichkeit durch die Zurückweisung der Mutter: Verwertung von Worten, wie Lk 2 49. 5 39, und zuletzt wieder

die Analogie der alttestamentlichen Wüstenwunder, die Strauss auch jetzt noch nicht ganz entbehren will: aus dem schillernden Spiel so mannigfacher Motive lässt sich eine so schlichte, durchsichtige, in sich harmonische Erzählung nun einmal nicht erklären, wie am besten der neueste Versuch von Hltzm. p. 56 ff. zeigt. Dazu kommt, dass der Erzähler keine dieser Beziehungen andeutet, so oft er doch sonst die sinnbildliche Bedeutung der Wunder betont, dass er die Geschichte nach dem der älteren Überlieferung gänzlich fremden Kana versetzt, in einer durch nichts motivierbaren Weise die Mutter Jesu hineinverflicht und dem Speisemeister ein Wort in den Mund legt, an dem man von jeher Anstoss genommen, sodass der Versuch, die Entstehung der Erzählung unter Voraussetzung ihrer Ungeschichtlichkeit zu erklären, in der That nur unlösbare Schwierigkeiten bietet.

V. **12.** Die gangbare Annahme, dass Jesus erst nach Nazaret und von dort aus nach Kapharnaum gegangen (vgl. noch Meyer, Luth., God., Keil), ist reine Eintragung, wie selbst Schnz. zugiebt, und stützt sich nur darauf, dass die Brüder V. 1 nicht als mit auf der Hochzeit befindlich erwähnt werden — was allerdings zur Vorbereitung hierauf geschehen musste, auch wenn sie auf der Hochzeit weiter keine Rolle spielten (gegen Keil) —, und nun doch mit Jesu hinab gehen, woraus aber eben nur folgt, dass die Brüder ebenfalls in Kana wohnhaft gedacht sind (s. z. V. 1). Kapharnaum lag am See Tiberias; daher das *κατέβη*. Die in enger Verbindung mit der Mutter (welche bei dem Fehlen des *αὐτοῦ* nach *ἀδελφοί* noch enger wird) erwähnten Brüder sind natürlich leibliche Söhne der Maria, und nicht Vettern Jesu, wie wieder Hengst. will (s. z. Mt 1 25. 12 46). Da mit Beziehung auf die Nähe des Osterfestes, zu welchem sich Jesus nach V. 13 begeben wollte, ausdrücklich betont wird, dass sie nur wenige Tage daselbst verweilten, so handelt es sich lediglich um einen Besuch daselbst (vgl. Luth., Keil, Whl.), der dem Evangelisten nur in der Erinnerung geblieben und der Erwähnung wert befunden sein kann, weil sich daran ihm die unvergessliche Erinnerung an den ersten Besuch Jesu in seinem Vaterhause knüpfte*).

Zweiter Teil. Der erste Kreislauf der glaubenweckenden

*) Dass unser Evangelist trotz der ausdrücklichen (aber geschichtlich ganz unwahrscheinlichen) Angabe des ersten Evangelisten (Mt 4 13) von einer Übersiedelung Jesu nach Kapharnaum (die Ew., God. freilich trotz des *οὐ πολλὰς ἡμέρας* hier finden, Hengst. u. andere nach 4 43 verlegen) nichts weiss, ist ein Zeichen seiner selbständigen Kenntnis der Verhältnisse; dass er diesen für seine Erzählung ganz bedeutungslosen Besuch erwähnt, ein Zeichen, dass das Evang. nicht rein nach ideellen Gesichtspunkten komponiert ist. Wenn das Haus des Zebedäus, dem auch nach Hengst. der Besuch galt, was Meyer ohne jeden Grund be-

Selbstoffenbarung Jesu in den drei Landesteilen (2 13—4 54), und zwar zunächst in Judäa und Jerusalem (2 13—3 36), wohin Jesus heraufzieht, um dort am Passahfest seine öffentliche Wirksamkeit zu beginnen.

V. **13—22.** Die Tempelreinigung. — *καὶ ἐγγὺς ἦν*) von der Zeit, wie Mt 24 32, nämlich in den Tagen seines Aufenthalts in Kapharnaum. Zur Bezeichnung des Passah als eines Passah der Juden vgl. V. 6. — V. **14.** *καὶ εὗρεν*) wie 1 42. 44. 46, deutet an, dass auch hier ihn Gott die Gelegenheit finden liess, welche ihm zu seinem ersten öffentlichen Hervortreten Anlass gab. Das *ἐν τῷ ἱερῷ* (Mt 4 5) geht auf den Tempel mit all seinen Nebengebäuden und Höfen, denn dieser Markt, wo das Opfermaterial gekauft und Wechselgeschäfte getrieben wurden, fand im Heidenvorhofe statt (s. z. Mt 21 12). Die dort befindlichen Verkäufer (Mk 11 15) werden ausdrücklich als solche bezeichnet, welche die Opfertiere (Ochsen und Schafe, vgl. Lev 1 2; Tauben, vgl. Lk 2 24) feilboten, und die bei Mk erwähnten Wechsler als Händler mit Scheidemünze (*κερματισταί*). — V. **15.** *φραγέλλιον*) das lat. flagellum, vgl. das *φραγελλοῦν* Mark. 15 15, eine Geissel aus Binsenstricken (*σχοινία*, vgl. Act 27 32). Das *πάντας* kann nach dem erklärenden *τά τε πρόβατα κ. τ. βόας* nur auf die V. 14 aufgeführten Tiere, sowohl Schafe als Ochsen gehen, die besonders erwähnt werden, weil er ja die Tauben nicht, wie sie, austreiben konnte. Allein es versteht sich von selbst, dass die Händler ihren Tieren folgten, und hier erst wird die Art, wie er nach den Synoptikern die Verkäufer austrieb, wirklich verständlich. Zu *ἐξέχεεν* (nicht-kontrahierte Form des Aor.) im Sinne von verschütten vgl. II Sam 20 10. Act 1 18. Das Verschütten des Geldes ist nicht als die Folge des Umstürzens der Tische, sondern dieses als ein steigender Akt seines Unwillens dargestellt, der verhindern soll, dass man jenes wieder sammle. — V. **16.** *ταῦτα*) geht auf die Käfige, in denen

---

streitet, dem mütterlichen Hause Jesu verwandt war (vgl. z. 19 25), so begreift sich das Mitgehen der Mutter und der Brüder von selbst; die ihn begleitenden Jünger (vgl. z. 1 43) waren ohnehin zum Teil am See Tiberias zu Hause. An irgend eine öffentliche Wirksamkeit Jesu, die in diese Tage zu setzen wäre (vgl. God., Neand., Hase), und bei der Jesus nach Ew. Verkennung und Feindschaft fand, ist nicht zu denken; es schliesst diese Notiz vielmehr die Erzählung des ersten Teiles, die noch ganz vor dem öffentlichen Auftreten Jesu liegt. Nicht einmal mit der folgenden Festreise ist der Besuch in Beziehung gesetzt (gegen Hengst., Keil), da Jesus diese nach V. 13 allein antritt, wenn auch V. 17 die Anwesenheit seiner Anhänger auf dem Feste vorausgesetzt ist. — Das *αυτου* nach *αδελφοι* (Rcpt. Tisch.) ist nach BL cod. it zu streichen, es wurde der Konformität wegen zugesetzt, wie umgekehrt von L auch das *αυτου* nach *μαθηται* weggelassen. Auch bei Joh. ist überall *καφαρναουμ* zu schreiben.

die Taubenverkäufer ihre Ware feilboten: *nehmt das fort von hier* (vgl. Lk 4 9) *). Im Vollbewusstsein seines einzigartigen Verhältnisses zu Gott (vgl. Lk 2 49), als dessen Wohnung er echt alttestamentlich den Tempel betrachtet, übt Jesus das Hausrecht gegen den Unfug, der seines Vaters Haus zum Kaufhause (ἐμπόρ., wie Ez 27 3. Jes 23 17) entweiht (vgl. Luth.). Es handelt sich aber dabei nicht um ein Messianisches Auftreten, etwa mit Beziehung auf Mal 3 1 ff. (Meyer, Hengst., Luth., God., Keil), da niemand ohne ein erläuterndes Wort diese Beziehung erraten konnte, sondern um ein reformatorisches, in welchem Jesus das Eingreifen in die Angelegenheiten des theokratischen Volkslebens als sein heiligstes, persönliches Interesse erklärt und sich damit zunächst einen prophetischen Beruf vor allem Volke vindiziert, mit dessen Ausübung er nicht mehr, wie Johannes, bei dem Bussruf an die Einzelnen stehen bleiben will. — V. **17.** Seine Anhänger, die Jesum bereits für den Messias halten, erklären sich dies sein Vorgehen aus dem in einem vielfach messianisch gedeuteten Psalm (69 10, vgl. auch 15 25, 19 28) Geschriebenen, indem sie in ihm den Messias sagen hören: (bem. die Verwandlung des Aor. der LXX in das Fut.): *der Eifer um dein Haus wird mich* auffressen, *verzehren,* was von der innerlich aufreibenden Kraft (Ps 119 139) desselben zu verstehen ist **).

Meyer nimmt mit den Vätern und den meisten Späteren (neuer-

*) V. 15. Das *πάντας* geht also nicht (Hengst.), auch nicht zugleich auf die Personen (God., Whl., vgl. dagegen Hltzm.), weshalb man dann meist die Anwendung der Geissel leugnete und sie als blosses Symbol des göttlichen Zornes (vgl. schon Grot.) betrachtete. Den bei den Griechen gangbaren Plural *τὰ κέρματα* (Treg., WH. nach BLX Vers. Orig.) verwandelt die Rcpt. (Tisch.) in den collect. Sing. Das *ανετρειψεν* (BX WHtxt) ward nach Analogie des synoptischen *κατεστρεψεν*, das ℵ gradezu einsetzt, in *ανεστρεψεν* verwandelt. Das Verfahren gegen die Taubenverkäufer hielten Lck., de W. für einen Akt grösserer Milde, den sie seltsam genug dadurch motivierten, dass die Tauben das Opfer der Armen waren.

**) Erfüllt sahen also die Jünger zunächst nur den Eifer um des Herrn Haus, von dem das Psalmwort redete, den sie aber in einer Heftigkeit auftreten sahen, dass das in dem *καταφάγεται* Ausgesagte für die Zukunft zu befürchten stand. Das Futur. *φάγομαι* gehört den LXX und Apokr. an; wie das klassische *ἔδομαι* steht es niemals (gegen Thol., Hengst. u. m.) präsentisch. Die Beziehung auf den Tod Jesu (Beng., Olsh., Brückn., Whl.) lag den Jüngern ganz fern. Dass sie den theokratischen Dulder als Typus des Messias betrachten (Meyer), ist eine moderne Umdeutung, die keineswegs aus dem V. 6 des Psalms folgt (gegen God.), da eben das AT. nur nach dem Wortlaut, nicht nach dem Kontext erklärt wird. Die Rcpt. hat gegen ℵBL cop nach *εμνησθησαν* ein *δε* (Lchm. i. Kl.), und gegen alle Mjsc. *κατεφαγε* nach den LXX. Dass Jesu bei der Tempelreinigung Zch 14 21 vorschwebte (Hengst., Meyer, Hltzm.), ist ganz unerweislich.

dings Schleierm., Thol., Olsh., B.-Crus., Maier, Ebr., Lange, Schnz. u. a.) an, dass Mk 1115—18 eine Wiederholung dieses Vorfalls erzählt sei, obwohl er die Versuche von Hengst. (vgl. Keil, God.: Ankündigung der Reformation, resp. blosses Messianisches Zeugnis wider die Entheiligung des Tempels und Weissagung des Gerichts über ihn, oder: Aufruf zur Reform u. Protest gegen Entweihung) sowie von Luth. (nach Hofm.: der Prophet schützt die Stätte der Anbetung, und der Sohn braucht das Hausrecht), einen Unterschied zwischen beiden Vorfällen zu erkünsteln, abweist. Vgl. dagegen selbst Whl. Die Annahme, dass die synoptische Überlieferung, die überhaupt nur eine Festreise Jesu erzählt, den unvergesslichen Vorfall irrtümlich in diese versetzt habe (Lck., de W., Brückn., Ew. u. a.), ist einleuchtend, während die gegen die Echtheit unseres Evangeliums gerichtete Kritik vergeblich nach einem Motiv für die angebliche Antizipation des Vorfalls sucht, da ein offenes Hervortreten mit seinem Messiastum (Keim p. 108) in demselben noch nicht stattfindet (s. z. V. 16). Dagegen spricht alle geschichtliche Wahrscheinlichkeit für die Darstellung unseres Evangeliums. Beim letzten Festbesuche, wo Jesus bereits den Untergang der Stadt und des Tempels verkündigte, war die Tempelreinigung eine zwecklose Provokation, wenn man ihr nicht mit Strauss und Schenk. das grade Gegenteil ihrer Bedeutung, eine polemische Demonstration gegen den Tempel- und Opferkult, unterlegen will. Dagegen konnte Jesus seine öffentliche Wirksamkeit nicht passender inaugurieren und nicht treffender charakterisieren, als wenn er am Mittelpunkt des theokratischen Volkslebens ein Zeugnis wider die Störung und Vergiftung der nationalen Frömmigkeitsübung durch gemeine Gewinnsucht ablegte. Wenn er unmittelbar nach dem Palmeneinzug in der Volksbegeisterung einen Rückhalt mehr für seine kühne That gehabt zu haben scheint, so bedurfte er dessen nicht bei einem Vorgehen, dem jeder fromme Israelite von Herzen beistimmen musste; umgekehrt entspräche eine solche Provokation in der hochgespannten Situation des letzten Festbesuchs seiner sonstigen besonnenen Zurückhaltung nicht. Hätte aber der vierte Evangelist den Vorfall antizipiert, so hätte er ihn auch schwerlich ohne eingreifende Änderung dargestellt. Mit Recht aber wollte Neand. den einzigen wirklichen Zusatz der Geissel, der einem Orig. schon so anstössig war, bei dem fein gebildeten Alexandriner des 2. Jahrh. unglaublich finden; denn dass das Verschütten der Münze neben dem Umstürzen der Tische und die besondere Berücksichtigung der auch bei Mark. erwähnten Taubenverkäufer keine neuen Züge sind, ist klar. Ob das an alttestamentliche Stellen sich anschliessende synoptische Wort Jesu (Weizs.) oder das mildere, aber auch farblosere Wort bei Joh. (de W., Beyschl.) ursprünglicher ist, kann gestritten werden; doch haben nach der Darstellung des Mark. sehr wohl auch beide Worte neben einander Raum.

V. 18f. *ἀπεκρίθησαν*) wie Mt 11 25 u. oft. Das Wort ist, wie das über V. 17 auf V. 15f. zurückgreifende *οὖν* zeigt, auf Anlass des Thuns Jesu gesprochen. Die Juden sind, wie 1 19, die Hierarchen, da nur diese ihn für seine That zur Rechenschaft ziehen können. Sie verlangen als Ausweis seiner Ermächtigung zu seinem prophetischen Vorgehen ein Zeichen (V. 11), d. h. eine ihn göttlich beglaubigende wunderbare That, die er sie sehen lassen solle (*δεικνύεις*, vgl. Ps 78 11). Da sie die That aus materiellen Gründen nicht anfechten können, ohne sich in einen schreienden Widerspruch mit dem Gewissen des Volkes zu setzen, und da sie dieselbe doch auch nicht billigen können, ohne ihre Schuld an der bisherigen Duldung des Missbrauchs einzugestehen, so bemängeln sie sein Vorgehen aus formellen Gründen. Das *ὅτι* erklären Meyer, God., Hltzm. u. a. durch *εἰς ἐκεῖνο, ὅτι* im Sinne von quatenus; einfacher Schnz.: *weil*. Das Praes. *ποιεῖς* bezeichnet das eben geschehene, aber noch vergegenwärtigte Handeln. — V. 19. *λύσατε τὸν ναὸν τοῦτον* etc.) bezieht sich nach der Auslegung des Evangelisten V. 21 auf den Tod und die Auferstehung Jesu, sodass er also seinen Leib als die Wohnung Gottes, dessen Herrlichkeit auf Grund der Einwohnung des Logos in ihm wohnte (1 14), d. i. als den Antitypus des Tempels betrachtet, und dem gemäss seinen gewaltsamen Tod als Abbrechung (*λύειν* im Sinne von *καταλύειν*) und seine Auferstehung als Aufrichtung desselben (*ἐγείρειν* vom Errichten von Gebäuden, wie Sir 49 14) bezeichnet. Bei dieser Deutung muss dann freilich durchaus Jesus auf seinen Leib hingewiesen haben, sodass das *τοῦτον* deiktisch zu nehmen ist. Der imperative Ausdruck ist herausfordernd (vgl. das *πληρώσατε* Mt 23 32), sofern Jesus in der Zeichenforderung ein Symptom der Jüdischen Unempfänglichkeit sieht, welche zuletzt zur positiven Feindschaft wider ihn und zu seiner Tötung führen musste, die ihm dann Gelegenheit bieten sollte, ihnen das geforderte *σημεῖον* im höchsten Sinne zu geben. Das *ἐν* (innerhalb, vgl. Win. § 48, a, 2) *τρισὶν ἡμέραις* ist auch bei dieser Deutung sprichwörtlich (vgl. Hos 6 2. Mt 12 40) von einer kurzen Frist zu nehmen*). Nach Herder (vom Sohne Gottes)

*) Während Meyer früher (4. Aufl.) nach Beng. ebenso erklärte, verband er später die Hinweisung auf das Tempelgebäude mit dieser Deutung. Aber wenn auch der Tempel eine (vorbildliche) Verwirklichung der Idee einer Wohnung Gottes war, so konnte er doch nie mit einer Hinweisung auf denselben (*τοῦτον* im Sinn von: diesen da) eine Deutung auf seinen Leib, der doch immerhin eine andere, vollkommenere Verwirklichung derselben war, intendieren, was durch keinen angeblichen Doppelsinn der Rede ermöglicht wird (gegen Hengst., Ew., Luth., Lange, God., Keil u. a.), wobei man dann vollends willkürlich auch in das *ἐγείρειν* neben der Auferstehung die Errichtung des geistlichen Hauses Gottes einträgt. Der Imperativ ist nicht in die permissive Be-

erklären Lck., Bleek, B.-Crus., Strauss, Gfrörer. de W., Ew., Weizs., Schenk., Scholt. u. m. unter verschiedenen Modifikationen die Abbrechung des Tempels von dem Verfall der alten Tempelreligion und die Aufrichtung in dreien Tagen von der bald zu errichtenden neuen, geistigen Theokratie. Dagegen spricht aber, dass es sich in beiden Teilen des Spruches um dasselbe, durch Hinweisung darauf (*τοῦτον*) kenntlich gemachte Objekt handelt, was die Beziehung derselben auf zwei ganz verschiedenartige Verwirklichungen desselben Begriffs ausschliesst, sowie dass ein rein geistiger Prozess, wie die Begründung der wahren Theokratie, der den Gegnern in seiner Bedeutung jedenfalls ganz unverständlich war, nicht als ein *σημεῖον* d. h. als eine sinnenfällige Legitimation für seinen Beruf zum Tempelreformator, den er durch seine kühne That viel augenfälliger bewiesen hatte, hingestellt werden konnte *).

Eine ganz andere Frage ist, ob Joh. das Wort geschichtlich genau wiedergegeben hat. Dass Jesus ein derartiges Wort gesprochen hat, ist durch Mk 14 58. 15 29 (vgl auch Act 6 13) sicher gestellt; dass es bei diesem ersten Tempelbesuch gesprochen, ist dadurch nicht ausgeschlossen, dass dasselbe in dem Prozesse Jesu zur Sprache kam, vielmehr spricht die Thatsache, dass man sich damals über den Wortlaut desselben nicht mehr einigen konnte (Mk 14 59), dafür, dass es nicht vor wenigen Tagen gesprochen war. Wenn es Mk 14 57 als ein falsches Zeugnis bezeichnet wird, so zeugt die Intention wie die Fassung desselben dafür, dass seine Verdrehung eben in der Art lag, wie man das *λύσατε* in ein *καταλύσω* verwandelt hatte, um Jesum der frevelhaften Absicht zu bezichtigen, das gegenwärtige Heiligtum niederzureissen, und wie man durch die Gegenüberstellung eines anderen, höheren ihn das gegenwärtige verächtlich herabsetzen liess. Allein schon die Deutung,

deutung abzuschwächen oder gar hypothetisch zu nehmen (Lck., B.-Crus., de W., Brückn.). Die Johanneische Deutung haben die Alten und unter den Neueren ausser den Genannten Kuin., Thol., Olsh. (wenigstens als inneren Sinn; ostensibel seien die Worte ein abweisendes Paradoxon), Maier, Bäuml., Baur p. 137 ff. und die meisten Gegner der Echtheit des Evang. B lässt das *ἐν* vor *τρισίν* fort (Treg. u. WH. i. Kl.), wie ℵ V. 20.

*) Dass sonst nach neutestamentlicher Lehre Christus vom Vater auferweckt wird (vgl. auch V. 22), macht gar keine Schwierigkeit, da der bildliche Ausdruck eben erforderte, seine eigene Thätigkeit bei der Auferstehung hervorzuheben, welche die Wiederbelebung durch den Vater voraussetzt, und grade in unserem Evang. (10 17. 18) wiederholt ausdrücklich hervorgehoben wird. Änigmatisch und für die Zuhörer schwer verständlich bleibt das Wort bei jeder Deutung. Allerdings kann die Auslegung des Evangelisten an sich nicht bindend sein (gegen Meyer); aber nach aller Analogie wird die von ihm gegebene Fassung des Wortes eine solche sein, welche eben durch sein Verständnis mitbedingt ist und daher nur diese Deutung zulässt.

die Mk 14 58 (vgl. mit 15 29) in die Wiedergabe des Wortes verflicht (vgl. Weiss, Markusev. p. 472), zeigt, dass es auch eine andere Auffassung des Wortes im Jüngerkreise gab, wonach Jesus von dem Gottestempel des von ihm zu errichtenden Gottesreiches redete, in welchem an Stelle der nur vorbildlichen Verwirklichung des Wohnens Gottes unter seinem Volke im steinernen Tempel Gott in vollkommener Weise unter den Reichsgenossen wohnen werde. Dieser ältesten Auffassung muss die ursprüngliche Form des Wortes entsprochen haben; und in der That ist es geschichtlich sehr unwahrscheinlich, dass Jesus schon jetzt von seinem Tode und seiner Auferstehung sollte gesprochen haben. Dazu kommt, dass die Johanneische Fassung voraussetzt, er habe auf seinen Leib hingewiesen, wodurch die Deutung der Juden (V. 20) ebenso unmöglich wird, wie, dass die Jünger erst nach seiner Auferstehung sich der Beziehung des Wortes auf seinen Leib erinnerten (V. 22). Nach der ursprünglichen Fassung und Deutung kann freilich dies Wort nicht als Antwort auf eine Zeichenforderung gesprochen sein, da es kein sinnenfälliges Zeichen verheisst, sondern nur als Antwort auf die Frage nach seiner Vollmacht, die auch nach der synoptischen Überlieferung (Mk 11 27. 28) nach der Tempelreinigung an ihn gerichtet ward. Offenbar ist es die Thatsache der Auferstehung gewesen, welche dem Joh. und anderen Jüngern (V. 22), ihm aber vor allem infolge seiner ausgebildeten Christologie (vgl. 1 14), die Deutung des Wortes, das mit seinen sprichwörtlichen drei Tagen ohnehin an die Auferstehungsweissagung erinnerte, auf den Tod und die Auferstehung des Leibes Christi erst nahe legte, welche dann die in unserem Evang. vorliegende Fassung desselben nach sich zog. Sie liess auch den Evangelisten das Wort nicht als Antwort auf die Vollmachtsfrage, sondern als Antwort auf eine Zeichenforderung im Sinne von Mt 12 38—40 betrachten, für die ohnehin ein eigentliches Motiv hier nicht ersichtlich ist, da die Vollmacht zu einer reformatorischen That, wie es die Tempelreinigung war, eines besonderen *σημεῖον* durchaus nicht bedurfte. Wohl aber ist es geschichtlich durchaus verständlich, wie Jesus, indem er die Hierarchen aufforderte, das Werk der Zerstörung des alten Gottestempels, das sie mit der Duldung der Missbräuche in demselben begonnen, zu vollenden, seine (prophetische) Vollmacht zur Tempelreinigung dadurch erwies, dass er auf die in kürzester Frist bevorstehende Begründung des Gottesreiches hinwies, in welchem Gott vollkommen Wohnung machen werde, weil dieses Werk eine mehr als prophetische Vollmacht, nämlich die Messianische, voraussetzt. Dann kann dieses Wort freilich nur beim ersten Tempelbesuch gesprochen sein, da beim letzten längst die Begründung des Gottesreiches begonnen war.

V. 20. Dass die Juden den tiefen Sinn des Wortes nicht verstanden, ist begreiflich; wenn sie aber jedes weitere Eingehen auf dasselbe damit ablehnen, dass sie spöttisch auf die

Sinnlosigkeit seines oberflächlichsten Wortsinns hinweisen, so ist das ein Zeichen ihrer Unempfänglichkeit. Auch der blosse Dat. ohne *ἐν* bezeichnet die Zeitdauer, vgl. Win. § 31, 9 a. Die grosse Zahl der Jahre steht mit Nachdruck voran. Die gemeinte Erweiterung und Erneuerung des Serubabelschen Tempels wurde im achtzehnten Regierungsjahre Herodes des Gr. (Herbst 734—735) begonnen (Joseph. Ant. 15. 11, 1) und nach Joseph. Ant. 20, 9, 7 erst unter Herodes Agrippa II. im Jahre 64 n. Chr. vollendet *). — V. **21.** *ἔλεγεν*) scil. das *ἐγείρειν*. Das *τοῦ σώματος* ist Genit. apposit. (Win. § 59, 8, a). — V. **22.** *οὖν*) Weil sich der Ausspruch Jesu auf seine Auferstehung bezog, erinnerten sie sich nach dem thatsächlichen Eintritt derselben dieser seiner Bedeutung (*ὅτι τοῦτο ἔλεγεν* sc. *περὶ τοῦ σώματος αὐτοῦ*), die ihnen, weil sie vorher noch keine Bestätigung gefunden, aus der Erinnerung gekommen war. Nach seiner Fassung des Wortes scheint der Evangelist vorauszusetzen, dass jene Beziehung desselben an sich unmissverständlich war. — *καὶ ἐπίστευσαν* etc.) schliesst die ganze Erzählung ab und blickt daher auf das *ἐμνήσθησαν* hier, wie V. 17, zurück (vgl. Wendt p. 111). Weil sie in der Schrift den Zorneseifer Jesu genau geweissagt gefunden, wurde ihr Glaube an die Schrift überhaupt, und weil die Weissagung Jesu von seiner Auferstehung sich bewahrheitet hatte, der Glaube an das Wort Jesu überhaupt neu gestärkt (vgl. 2 11). Zu *πιστεύειν τινί* bei Joh. vgl. Weiss, Lehrbegr. p. 20f.**).

---

*) Hiernach berechnet Meyer das damalige Osterfest auf 782 (29 n. Chr.), während Schürer (der den Beginn des Baues Ende 734 oder Anfang 735 setzt), Wiesel., Beitr. p. 156f. (der ihn in den Dezember 734 setzt), Ew., God., Schnz. u. a. nur auf das Jahr 781 kommen, und Luth. (da die Juden eine möglichst grosse Zahl nennen wollen) sogar auf 780. Sicher lässt sich die Angabe für die Chronologie kaum verwerten, da der Aor. *οἰκοδομήθη* nicht ausschliesst, dass damals eine Unterbrechung im Baue stattfand und die Zählung nur die Jahre umfasst, in denen wirklich gebaut war (de W., vgl. Keil, O. Hltzm.). Umgekehrt freilich ist es auch reine Willkür, die Angabe chronologisch ganz zu entwerten, wie Keim I, p. 615 und Sevin, Chronologie des Lebens Jesu. 2. Aufl. Tüb. 1874, p. 13 versuchten.

*) Gewöhnlich bezieht man das *ἐμνήσθησαν* auf den Ausspruch Jesu selbst V. 19, der nur, weil unverstanden, sich ihrer Erinnerung entzogen hatte (Meyer, Luth.), und das *ἐπίστευσαν τῇ γραφῇ* auf die Weissagungen der Schrift von der Auferstehung Jesu (Ps 16 10. Jes 53 10ff.). So Meyer, vgl. Lck., de W., God., Schnz. Whl. u. Keil beziehen es sogar auf die Weissagungen von Tod und Auferstehung Jesu überhaupt. Aber eine Weissagung der Schrift von der Auferstehung ist mit keinem Worte erwähnt, und ihr Glaube an die Schrift konnte nach ihrer thatsächlichen Erfüllung nicht erst durch ihre Übereinstimmung mit dem Worte Jesu neu begründet werden. Ebensowenig aber kann von einem Glauben an das Wort Jesu V. 19 (so gew., auch Meyer) die Rede sein,

V. **23—25.** Die Wirksamkeit Jesu in Jerusalem. — *ὡς δέ*) vgl. V. 9, leitet von dem reformatorischen Akt, mit dem Jesus sofort nach seinem Heraufziehen auftrat, zu seinem dauernden Aufenthalt in Jerusalem über, wo er am Passah mit der Festfeier beschäftigt war. Das *ἦν ἐν τ. ἑορτῇ* im Sinne von versari in aliqua re ist also der verbale Hauptbegriff, den das erste *ἐν* nur örtlich, das zweite zeitlich näher bestimmt. Wenn dort viele an seinen Namen gläubig wurden (vgl 1 12), so muss Jesus während seines Festaufenthalts sich irgendwie, wenn auch indirekt, als den zu erkennen gegeben haben, den sein Würdename bezeichnet, d. h. als den Messias. Er wird also, wie später in Galiläa, mit der Verkündigung der Nähe des Gottesreiches begonnen und dieselbe durch Heilungen bestätigt haben, welche ihn als den Bringer des Heils legitimierten. Denn ausdrücklich wird bemerkt, dass sie glaubten, weil sie die von ihm (bem. das voranstehende *αὐτοῦ*) gethanen Zeichen im Sinne von 2 11 schauten (*θεωροῦντες*, wie Mk 3 11). Wie weit dieser Glaube bereits ein Verständnis seiner Bestimmung oder gar seines Wesens im Sinne des Evangelisten involvierte, sagt der Ausdruck nicht, da Joh. ja den Glauben auf all seinen Stufen nur seinem Wesen nach bezeichnet (vgl. zu 2 11). Jedenfalls war es nicht sein Selbstzeugnis, wie es die ersten Jünger zum Glauben führte, was ihren Glauben weckte, sondern der sinnliche Eindruck seiner Wunder. — V. **24.** *αὐτὸς δέ*) *er aber seinerseits, nämlich Jesus, vertraute sich ihnen nicht an.* Der absichtsvolle Gegensatz des Imperf. *ἐπίστευεν* gegen ihr *ἐπίστευσαν* lässt durchblicken, dass ihm ein solcher Glaube noch keine Gewähr für seine Echtheit und Dauerhaftigkeit bot, weil der sinnliche Eindruck, auf dem er beruhte, ebensogut durch andere sinnliche Eindrücke durchkreuzt werden konnte. Das nachdrückliche *ἑαυτόν* ist aus dem Bewusstsein des Jüngers heraus gesagt, der die Art, wie Jesus sich den ersten Gläubigen hingab, mit ihnen in ein persönliches Gemeinschaftsverhältnis trat, selbst erfahren hatte, während Jesus sich hier mit den ersten flüchtigen Anregungen begnügte, weil er sah, dass dieselben nicht tief gingen. Das setzt freilich voraus, dass er alle kannte (bem. den durch die Voranstellung hervorgehobenen Gegensatz des *αὐτόν* zu *πάντας*) und also die Motive ihres Glaubens durchschaute. — V. **25.** *καὶ ὅτι* etc.) bringt den negativen Ausdruck des Gedankens in einer variatio struct., weil die Fortsetzung der Begründung in der begonnenen Form zu schwerfällig geworden wäre. Das *ἵνα* nach *χρείαν εἶχεν* (vgl. Mk 2 17) ist, wie 1 27. reine Umschreibung der Infinitivkonstruktion, und es ist nicht der

---

nachdem dasselbe thatsächlich erfüllt war. Die Rcpt. hat *αυτοις* nach *ελεγεν* gegen entscheidende Zeugen und *ω* statt *ον* (ℵBL Orig.).

Gegenstand des Bedürfnishabens in der Form der Absicht gedacht, welche der Bedürfende zur Abhilfe hegt (Meyer, God.). Der Art. vor ἀνθρώπου weist auf den Menschen hin, mit welchem er es jedesmal zu thun hatte (Win. § 18. 8), da er von selbst (Nonn.: αὐτοδίδακτος) erkannte, was in dem betreffenden Menschen war. Schon 1 42. 48 hatte er sich so als den Herzenskündiger offenbart *).

Kap. III.

V. 1—21. Das Gespräch mit Nikodemus soll an einem Beispiel zeigen, wie Jesus den mangelhaften Glauben, den er in Jerusalem fand (2 23—25), wo sich ihm die Gelegenheit bot, durch seine Selbstoffenbarung im Worte weiterzuführen versuchte (vgl. God., Keil).

Sicher bringt dieser Abschnitt nicht bloss eine besonders wichtige Geschichte aus jener ersten Aufenthaltszeit Jesu in Jerusalem (Meyer) oder ein Beispiel des höheren Wissens Jesu (Lck.), sondern er steht im engsten Zusammenhange mit 2 23—25, das nur die Einleitung dazu bildet (deW. u. d. m.). Gewiss soll darum Nikodemus nicht als eine Ausnahme eingeführt werden (Ew.), aber auch nicht als Typus des jerusalemischen Halbglaubens, der verhüllter Unglaube ist (Luth.). Dass kein Erfolg des Gesprächs erzählt wird, hat seinen Grund darin, dass zunächst noch keiner sichtbar wurde (vgl. dagegen 7 50. 19 39), und dass es dem Evangelisten eben nicht auf die Geschichte des Nikodemus, sondern auf die vor demselben erfolgte Selbstoffenbarung Jesu ankommt. Der Annahme, dass Joh. ein Zeuge dieses Gesprächs gewesen, steht durchaus nichts entgegen (gegen B.-Crus., de W.), da das νυκτός V. 2 die Anwesenheit vertrauter Anhänger Jesu keineswegs ausschliesst. Auf blosse Mitteilungen Jesu (die Meyer für möglich hält, vgl. auch Brückn.) lässt sich das wenigstens in seinem Eingange so charakteristisch wiedergegebene Gespräch nicht zurückführen (vgl. God., Schnz.). Für die negative Kritik in das Gespräch natürlich reine Erdichtung **).

---

*) Das ἐν τῇ ἑορτῇ V. 23 ist also nicht bloss Erklärung des ἐν τῷ πάσχα für die Griechischen Leser (de W.), die dann schon V. 13 gegeben sein müsste, oder Erweiterung der Zeitangabe auf die ganze siebentägige Festfeier (Keil, Schnz., Luth.). Das αυτον vor αυτοις V. 24 (ℵABL Lachm., Tisch., Trg.) könnte nur Schreibfehler sein, statt εαυτον, wenn nicht der älteste Text wirklich αὐτόν (WH.) gelesen haben wollte. Es bezieht sich aber nicht bloss darauf, dass er seine Lehre (Chrys., Beng., Kuin. u. a.) oder sein Werk (Ew.) ihnen vorenthielt.

**) Nach Baur p. 143 ist Nikodemus eine typische Person, welche das gläubige und doch wesentlich ungläubige Judentum darstellt, wie die Samariterin das gläubige Heidentum, nach O. Hltzm. ein Typus der ἀρχοντες τοῦ κόσμου τούτου I Kor 2 6. 8, nach H. J. Hltzm. sogar

V. **1—10** umfasst das eigentliche Gespräch. — ἦν δέ) leitet von der allgemeinen Schilderung (2 23ff.) zu der Einzelerzählung über. Der Mann, um den es sich handelt, wird zunächst als ein Mensch (1 6) aus den Pharisäern (1 24) charakterisiert, weil grade daraus sich sein Verhalten gegen Jesum erklärt (vgl. V. 4). Das ὄνομα αὐτῷ fügt ganz so strukturlos wie 1 6 als zweite Näherbezeichnung seinen Namen an, der hier voransteht. Der Name *Νικόδημος* ist sowohl bei den Griechen als auch bei den Juden gangbar. Der talmudische Nakdimon soll auch Bunai geheissen und Jerusalem's Zerstörung noch überlebt haben, er wird unter letzterem Namen als Schüler Jesu genannt. S. bes. Delitzsch in der ZlTh. 1854. p. 643. Die Identität beider ist möglich, aber unsicher. Das ἄρχων τ. Ἰουδαίων bezeichnet ihn als ein Mitglied des Sanhedrin (Lk 23 13. 24 20), das nach V. 10 zu der Kategorie der Gesetzesgelehrten gehörte. — V. **2.** ἦλθεν πρὸς αὐτόν) Aus dem Gebrauch des Pronomen erhellt, wie eng sich die Erzählung an 2 24f. anschliesst (Hltzm.), sodass also nicht eine neue Erzählung anhebt (gegen Meyer). Obwohl das οἴδαμεν voraussetzt, dass Nikodemus mit seiner Ansicht von Jesu in seinem Kreise nicht ganz allein stand, so war doch im grossen und ganzen die Stimmung desselben dem Galiläischen Neuerer so ungünstig, dass Nikodemus nicht wagt, mit seinem Interesse für denselben offen hervorzutreten, sondern bei Nacht zu ihm kommt. Zu ῥαββί vgl. 1 39. 50. In seiner Anerkennung als eines von Gott gekommenen Lehrers liegt die indirekte Aufforderung, zu sagen, was er denn Neues zu lehren habe. Nik. erschliesst seine göttliche Sendung aus dem göttlichen Beistande (ὁ θεὸς μετ' αὐτοῦ, vgl. Act 7 9. 10 38), ohne den er die Zeichen (2 23), auf die das ταῦτα nachdrücklich hinweist, nicht hätte thun können. Bem., wie hier erst indirekt klar wird, dass Jesus auf dem Fest in Jerusalem auch als Lehrer aufgetreten ist, was 2 23 nicht gesagt war*).

des heilsbegierigen Reichen Mk 10 17. Nach Strauss verdankt die ganze Erzählung dem Vorwurfe, dass das Christentum nur im niederen Volke Eingang gefunden habe, ihre Entstehung trotz I Kor 1 26ff. Als Programm der Theologie des Evangelisten fassen das Gespräch Scholt. p. 270, Keim II, 22ff., Hltzm. p. 71 u. a. Über den ganzen Abschnitt s. Knapp, Scripta var. arg. I, p. 183 ff. Fabricius, Commentat. Gott. 1825. Scholl in Klaiber's Studien V, 1. p. 71 ff. Jacobi in d. StKr 1835, 1. Steinfass i. d. Mecklenb. Ztschr. 1864. p. 913 ff.

*) Die Anrede ist keineswegs eine bloss konventionelle Artigkeit (Whl.). Dass er dabei ihn als Messias und darum an die Bedingungen zum Eintritt in das Messiasreich gedacht (Hengst.) und diese spezielle Frage nur mit vornehm klugem Abwarten zurückgehalten habe (Lange), sodass ihm Jesus mit der Antwort zuvorgekommen wäre (Meyer), erhellt so wenig, wie dass er ermitteln wollte, ob Jesus vielleicht gar

V. 3. *ἀπεκρίθη*) Mit dieser Antwort will Jesus den selbstzufriedenen, nur nach neuer Belehrung verlangenden Schriftgelehrten zum Bewusstsein seiner sittlichen Bedürftigkeit führen, um ihm die wahre Bedeutung seiner Erscheinung klar zu machen, und beginnt daher, wie Mk 1 15, mit der Forderung der *μετάνοια*, nur dass er dieselbe dem selbstgerechten Pharisäer gegenüber noch stärker als eine radikale darstellt. Daher das *ἄνωθεν γεννηθῆναι*, das kontextmässig (vgl. zu V. 4. 6) nur darauf bezogen werden kann, dass mit dem Geborenwerden, das er meint, ein ganz neuer Anfang gemacht werden, der Mensch noch einmal *von vorn an* anfangen muss, wie es der gangbaren zeitlichen Fassung des *ἄνωθεν* (Sap 19 6, Lk 1 3, Act 26 5) entspricht. Da sonst bei Joh. das *ἄνωθεν* in der ebenso häufigen (Bar 6 63. Jak 1 17. 3 15) örtlichen Fassung vorkommt (19 11. 23), und die Neugeburt bei ihm nicht als eine wiederholte, sondern als eine Geburt aus Gott vorgestellt wird (1 13. I Joh 2 29), nehmen es Orig., Cyrill., Theophyl., Aret., Beng. u. m., auch Lck., B.-Crus., Maier, de W., Meyer, Baur, Lange, Hilg., Bäuml., Whl. von einem Geborenwerden von oben her. Aber die Johanneische Lehrsprache ist hierfür nicht massgebend, da der Spruch doch (namentlich nach seiner Erläuterung in V. 5) in der spezifisch-Johanneischen Lehranschauung keinen Anknüpfungspunkt findet, was notwendig auf eine treue Erinnerung führt. Höchstens könnte man annehmen, dass Joh. wegen der ihm geläufigen Anschauung einer Geburt aus Gott das doppelsinnige Wort (vgl. Weizs., O. und H. J. Hltzm.) gewählt hat*). Das

---

der Messias wäre (Meyer, God., Keil, Schnz.), oder sonst zu dem vom Täufer verkündeten Reich in Beziehung stände (Lck.), insbesondere, ob seine Wunder der Anbruch des Messiasreiches wären (Luth.). Dass er übrigens in heuchlerischer Absicht kam, um Anklagestoff wider Jesum hervorzulocken (Koppe in Pott, Sylloge IV. p. 31ff.), ist eine ganz willkürliche Unterstellung. Die Rcpt. hat nach jüngeren Mjsc. *προς τον ιησουν* statt *προς αυτον* und verbindet *δυναται* mit *ποιειν*, indem sie dasselbe nach *σημεια* stellt (*A*Mjsc.)

*) Die Antwort setzt keineswegs ausgelassene Zwischenreden voraus (Maldonat, Kuin. u. a.); sie will auch nicht bloss zeigen, dass Jesus nicht zur Lehre, sondern zur sittlichen Umwandlung gekommen sei (B.-Crus., Schnz. nach griechischen Vätern), oder vom Wunderglauben zum sittlich umwandelnden Glauben führen (August., de W.), oder gar von der pharisäischen zur rechten Vorstellung vom inneren Wesen des Gottesreiches (Luth., Keil) und des Verhältnisses seiner Person zu demselben (Whl.). Die zeitliche Fassung des *ἄνωθεν* haben schon Syr., Augustin., Vulg., Luth., Calv., Bez., Maldonat. u. d. meisten bis auf Thol., Olsh., Hngst., Schnz. Ew., God., nur ist es ungenau, wenn man dann, wie gewöhnlich, iterum, denuo übersetzt oder: wieder von vorne an, was *πάλιν ἄνωθεν* (Gal 4 9) wäre und durch Joseph. Ant 1, 18, 3, Artemidor. Oneirocr. 1. 14. p. 18 schwerlich bewiesen werden kann. Das auch sachlich Unrichtige in dieser Fassung liegt darin, dass sie immer die Reflexion auf eine

ἰδεῖν bezeichnet. wie in *ἰδεῖν θάνατον* (Lk 2 26. Hbr 11 5), *διαφθοράν* (Act 2 27), die Teilnahme an dem Gottesreiche (vgl. Mk 9 1). Auch dieser bei Joh. (ausser V. 5) nicht mehr vorkommende Begriff beweist für die Geschichtlichkeit des Ausspruchs, und da Jesus von der Bedingung zur Teilnahme am Gottesreiche redet, ohne anzudeuten, wie grade jetzt davon die Rede sein könne, so ist hier deutlich vorausgesetzt, dass seine Verkündigung sich um das Kommen des Gottesreiches gedreht habe (s. z. 2 23). Der Begriff des Gottesreiches ist natürlich ganz der synoptische. — V. 4. *πῶς δύναται*) vgl. Mk 3 23. Die Frage geht lediglich auf die Möglichkeit des *γεννηθῆναι*, die durch die Hinweisung auf sein hohes Alter (*γέρων ὤν*: *wenn er ein Greis ist*) als eine noch augenscheinlicher undenkbare hingestellt wird. Die zweite Frage mit *μή* (Mk 2 19) involviert die Verneinung: *Er kann doch nicht in den Leib seiner Mutter* (*κοιλία τῆς μητρός*, vgl. Mt 19 12. Lk 1 15) *zum zweiten Male hineingehen?* Diese Antwort schliesst den örtlichen Sinn des *ἄνωθεν* aus, da derselbe eben eine Rückkehr in den Mutterleib keineswegs voraussetzen würde. während diese in der That die erste Vorbedingung eines neuen Geborenwerdens wäre. Das *δεύτερον* bezieht sich nur auf *εἰσελθεῖν*, und ist daher nicht eine Erläuterung des *ἄνωθεν* (so gew.), sondern begründet von einer neuen Seite her die Undenkbarkeit des von Jesu geforderten *γεννηθῆναι*, indem mit Bezug auf das *ἄνωθεν* schon die erste Voraussetzung desselben in ihrer augenscheinlichen Unmöglichkeit dargestellt wird. Unstreitig fällt es auf, dass der an die Bildersprache des AT.'s gewöhnte Schriftgelehrte an die Möglichkeit einer bildlichen Fassung des Wortes nicht zu denken scheint *). Allein der Grund davon ist nicht ein

neu zu gestaltende (sündhafte) Vergangenheit enthält, während es sich hier nur um einen ganz neuen Anfang handelt im Gegensatz zu dem, der durch die leibliche Geburt gesetzt ist.

*) Daher die immer neuen Versuche, in seine Antwort irgend einen tieferen Gedanken einzutragen, etwa: das *ἄνωθεν γεννηθ.* sei ebenso unmöglich wie die Wiederholung der leiblichen Geburt (Lck., Whl.), wenigstens für einen alten Menschen (Schweiz., B.-Crus., Thol., vgl. Hengst.), oder nicht möglich ohne ein solche (Luth., vgl. Hofm., Keil): es sei wohl von Proselyten (welche die Rabbinen mit Neugeborenen verglichen), aber nicht von Juden zu verlangen (Knapp, Neand., vgl. Wttst.). Dass Nikodemus freilich mit einem Fechterstreich rabbinischer Disputierkunst (Lange) Jesum in seinen Worten fahen gewollt habe (Luther), oder in gereizter Empfindlichkeit dieselben buchstäblich genommen habe (Riggenbach, vgl. Beng.), um Jesum ad absurdum zu führen, wird ebenso willkürlich angenommen, wie man das Missverständnis aus seinem auf das Sinnliche gerichteten Wunderglauben (Brückn.) oder aus augenblicklicher Verwirrung des ohnehin beschränkten Mannes (Meyer, vgl. Ew.) zu erklären versucht. Die negative Kritik sieht hierin natürlich nur eine Erdichtung, welche den

Mangel an Verständnisfähigkeit, sondern das innere Sichabschliessen gegen den von Jesu gemeinten Sinn. Dass Jesus von jedem Menschen, also auch von dem gesetzesstrengen Pharisäer, einen völlig neuen Lebensanfang verlangt und von einer solchen Forderung für jeden, also auch für den orthodoxen Theokraten, die Teilnahme am Messiasreich abhängig macht, ist ihm ein so widersinniger Gedanke, dass er bei dem Wortsinn stehen bleibt und mit dem Hinweis auf die Absurdität desselben jedes weitere Eingehen darauf ablehnt. Insofern hat seine Antwort Ähnlichkeit mit der der Hierarchen (2 20), und es ist nicht abzusehen, weshalb man nicht eine feine Ironie (God.) darin finden soll (gegen Meyer). — V. 5 erklärt sich Jesus über das ἄνωθεν γεννηθῆναι näher, indem er mit dem ἐκ (vgl. 1 13) auf den ursächlichen Ausgangspunkt solchen Geborenwerdens in ὕδωρ καὶ πνεῦμα hinweist. Die Artikellosigkeit der beiden Worte zeigt, dass Wasser und Geist hier ihrem Wesen nach gedacht sind (vgl. de W., Luth., Whl.) und schliesst somit jede direkte Beziehung auf die Johannestaufe (B.-Crus., Thol., Lange, God.) oder gar auf die christliche Taufe (Meyer, Hengst., Schnz., Hltzm. u. d. m.) aus. Das Wasser ist als reinigender Faktor gedacht, der die Sünde (aber nicht die Sündenschuld: Meyer, Hengst., God.) hinwegnimmt (Jes 1 16); der Geist als wirkungskräftiges Prinzip eines neuen Lebens (vgl. die Verbindung von beiden in Ez 36 25—27), und der Gedanke ist, dass ohne Abthun des alten sündigen Wesens und ohne Erzeugung eines ganz neuen die V. 3 gemeinte Geburt nicht zu stande kommt *).

Nimmt man eine Anspielung auf die christliche Taufe an, so könnte der Ausspruch trotz der Verweisung Meyers auf 3 22. 4 2 (vgl. auch Hengst., Ebr.) nur eine Bildung des Evangelisten sein (Strauss, B. Bauer), welche Hilg., Hltzm. u. a. von dieser Voraussetzung aus als eine Fortbildung von Mt 18 3 fassen. Es ist aber auch ganz unwahrscheinlich, dass der Evangelist eine solche in ein Wort Christi eingetragen haben sollte, da seine Vorstellung von der Geburt aus

---

Nikod. als einen sehr thörichten Mann (Strauss), als einen ψυχικὸς ἄνθρωπος nach I Kor 2 14 (O. Hltzm.) oder die unfasslich tiefe Weisheit Jesu habe darstellen wollen.

*) Die beiden Faktoren sind rein koordiniert (gegen B.-Crus., Ew.), da sie nicht durch οὐ μόνον-ἀλλὰ καί verknüpft sind; ganz willkürlich ist ihre Reduzierung auf ein ἐν διὰ δυοῖν (Calv., Grot.), wie ihre Unterscheidung als des weiblichen und männlichen Elements (Theod. Mopsv., Olsh.). Das εἰσελθεῖν ist sachlich ganz synonym dem ἰδεῖν V. 3, in dem Lange (vgl. Hltzm.) weniger, Ew. mehr sieht. Für das nur dem Matth. eigene βασιλ. των ουρανων (ℵTisch.) können die alten Zitate bei Justin, Clem. u. s. w. gar nichts beweisen, da sie den Spruch mit Mt 18 3 vermengen.

Gott (1 13) zunächst mit der Taufe nichts zu thun hat, und der Geist in seiner eigenen Lehranschauung nirgends als Prinzip eines neuen Lebens erscheint, womit die wesentliche Ursprünglichkeit der Aussprüche V. 6. 8 jedenfalls sicher gestellt ist. Höchstens könnte doch das ἐξ ὕδατος, das im Folgenden ganz fallen gelassen wird, eingetragen sein: nur nicht als Anspielung auf die christliche (vgl. Wendt p. 112 f.), sondern auf die Johannestaufe in Reminiszenz an Mt 3 11 (vgl. 1 31. 33). Sobald man aber diese nicht dem Ausdruck zuwider als eine direkte fasst, ist es geschichtlich überaus wahrscheinlich, dass Nikodemus den Hinweis auf jene beiden Faktoren dahin verstehen sollte, dass freilich nicht eine reinigende Wassertaufe (wie es die Johanneische war) genügen könne, um die von Jesus V. 3 gemeinte Neugeburt zu stande zu bringen, sondern dass man vom Messias die Geistesgabe der Messianischen Zeit empfangen müsse (vgl. auch Keil), die dann freilich hier tiefer als in der urapostolischen Anschauung (vgl. Weiss, Lehrb. d. bibl. Th. § 40, a) bereits als Prinzip des neuen Lebens gedacht ist. Dann erklärt sich auch leicht, dass die Rede im Folgenden sich ausschliesslich an das γενν. ἐκ πνεύματος hält.

V. 6 zeigt aus der Entgegensetzung der leiblichen Geburt mit ihrer Wirkung, dass die Geburt aus dem Geiste eine Wirkung habe, die mit jener schlechterdings noch nicht gegeben sei, und dass sie darum ebenso unbedingt und allgemein notwendig sei wie jene *). Daraus folgt dann freilich, dass auch Jesus noch an der Vorstellung einer zweiten Geburt festhält (vgl. zu dem ἄνωθεν V. 3). Das Neutr. τὸ γεγεννημένον (I Joh 5 4), obwohl

*) Gewöhnlich fasst man V. 6 als Begründung des Vorigen unter der Voraussetzung, dass das Gottesreich rein geistig sei (Lck., Luth., God., Hltzm. u. fast alle neueren), obwohl doch Jesus grade diese Vorstellung keineswegs bei einem Pharisäer voraussetzen konnte. Aber nicht aus dem Wesen des Gottesreiches wird die Notwendigkeit der Geburt aus dem Geiste dargethan, sondern aus dem Ungenügenden der leiblichen Geburt. Der Grund der Verkennung des Gedankenganges ist, dass fast durchweg (doch vgl. J. Müller, von der Sünde ed. 5. I p. 449. II p. 382. Weiss, Joh. Lehrb. p. 130), besonders auch von Meyer, σάρξ hier im Paulinischen Sinne von dem Fleische genommen wird, sofern es der Sitz der Sünde ist, obwohl es nie (auch nicht I Joh 2 16, vgl. z. d. St.) bei Johannes so vorkommt; und wenn auch im AT. bereits der Ausdruck σάρξ oft die menschliche Natur bezeichnet, wo in ihrem Gegensatz zur göttlichen an ihre Schwachheit und Sündhaftigkeit gedacht werden kann, so ist doch jene ausgeprägte Vorstellung von der σάρξ als Sitz der Sünde ausschliesslich dem Paulinismus eigen, in welchem sie mit seiner eigentümlichen Ausbildung der Anthropologie, sowie seiner Lehre von Sünde und Gnade zusammenhängt (vgl. Weiss, Lehrb. d. bibl. Theol. § 68). Allerdings beruht es auf der Sündhaftigkeit der empirischen Menschennatur, dass dieselbe zur Erzeugung geistlichen Lebens unfähig ist (Whl.), aber daraus folgt nicht, dass Johannes das hat ausdrücken wollen. Auch Hltzm. setzt einfach hier, wie überall, voraus, dass der Verf. mit Paulinischen Begriffen arbeite.

Personen bezeichnend, steht, weil es sich um das Wesen der aus dem Fleisch Geborenen der allgemeinen Kategorie nach handelt. S. Win. § 27, 5. Es ist also, wie 1 13, lediglich von der leiblichen Geburt die Rede, an welche Nikodemus V. 4 dachte, und welche doch, selbst wenn sie wiederholt werden könnte, nach dem Satz, dass Gleiches nur Gleiches erzeugen kann, oder dass Ursache und Wirkung immer von derselben Art sein müssen, nur immer leiblich-sinnliches Leben erzeugen könnte, wie es durch *σάρξ* noch nachdrucksvoller bezeichnet wird, als wenn *σαρκικόν* stände: vgl. im Gegensatz *πνεῦμα* für *πνευματικόν*. Kann die leibliche Geburt nur das leiblich-sinnliche Leben erzeugen, so muss das pneumatische Wesen durch eine neue Geburt *ἐκ τοῦ πνεύματος* erzeugt werden, die darum so allgemein notwendig ist, wie jene. Allerdings ist auch bei dieser Deutung vorausgesetzt, dass es zum pneumatischen Leben im Menschen kommen müsse: allein diese Voraussetzung will Jesus eben dem Nikodemus insinuieren, während von dem Wesen des Gottesreiches garnicht die Rede ist*). — V. **7**. *μὴ θαυμάσῃς*) bezieht sich auf die in der ablehnenden Rede des V. 4 sich aussprechende Verwunderung des Nikodemus (gegen Thol., Hngst.), und das *δεῖ ὑμᾶς*, das Jesus seiner allgemeinen Aussage in V. 3 hinzufügt und das keineswegs bloss individualisierend ist (Meyer), hebt das Moment hervor, welches an derselben dem Nikodemus so anstössig war. Nachdem Jesus aber aus dem Wesen der geistigen Geburt im Gegensatz zur leiblichen ihre allgemeine Notwendigkeit festgestellt hat, die nicht auf der sittlichen Beschaffenheit der Einzelnen, sondern auf einem Naturgesetz beruht, kann er denselben auffordern, sich nicht zu wundern, dass auch an ihn und Seinesgleichen die Forderung einer neuen Geburt gestellt werde. — V. **8** erläutert an dem Gleichnis vom Winde das Wesen der Geburt aus dem Geiste. Das Gleichnis bot sich von selbst dar durch die Doppelbedeutung des Wortes *πνεῦμα*, das, wie das hebr.

---

*) Die gangbare Auslegung übersieht, dass, gerade wenn das sarkische Wesen hier als sündhaftes gedacht wäre, keineswegs die Erzeugung pneumatischen Lebens genügen würde, sondern eine Hinweisung auf einen jenes alte Wesen ertötenden Akt (also mindestens das *ἐξ ὕδατος*, das Meyer nach V. 5 als selbstverständlich voraussetzt, das dann aber eben dastehen würde) unbedingt notwendig wäre. Nach God. drückt nur die erste Vershälfte die Notwendigkeit, die zweite die Möglichkeit der neuen Geburt aus, obwohl jene doch erst aus dem ausschliessenden Gegensatz beider erhellt. Die Allgemeinheit des Satzes verbietet eine Beschränkung auf die Juden als leibliche Nachkommen Abrahams (Kuin. u. m.), welche aber natürlich dem Gemeinspruche mit subsumiert sind; die Beziehung des Spruches auf zwei ursprünglich verschiedene Menschenklassen (Hilg.) ist einfach kontextwidrig (vgl. dagegen Weiss, Lehrbegr. p. 131).

רוּחַ, ursprünglich Wind heisst (Gen 8 1. Hbr 1 7, oft bei Klassikern). Dem Gleichnis zu Liebe wird der bald da bald dort wehende Wind personifiziert wie ein freies Wesen (*ὅπου θέλει*), und das Brausen des Windes ist als seine Stimme gedacht, aus deren Vernehmen uns das Wehen desselben erfahrungsmässig kund wird. Wohl kennt man die Richtung des Windes, ob er von Morgen oder von Abend kommt; aber man kennt nicht den Ort, woher er seinen Ursprung hat, und weiss nicht, wo er bleibt (*ποῦ* statt *ποῖ* bei einem Verbum der Bewegung, die Vorstellung der auf sie folgenden Ruhe einschliessend, wie Hbr 11 8). — *οὕτως ἐστὶν πᾶς* etc.) populär-konkreter Ausdruck (Mt 13 19 u. oft) statt: *so verhält es sich mit jedem aus dem Geiste Geborenen* (Perfect.), d. h. die Geisteswirkung bei jener Neugeburt ist, wie die Wirkung des Windes, eine freie (vgl. I Kor 12 11) und eben darum unergründlich in ihrem Ursprung und Ziel, aber erfahrungsmässig wahrzunehmen in ihrem Vorhandensein. Jesus will andeuten, dass dies Eine, was not thut, um ins Himmelreich zu kommen, sich nicht auf theoretischem Wege zum Verständnis bringen lasse, sondern nur praktisch erfahren werden könne*). — V. **9**. Nikodemus wiederholt nicht seine Frage aus V. 4, sondern lässt den von Jesu erläuterten Begriff einer geistlichen Neugeburt, wie viel oder wenig er die Sache auch versteht, gelten (vgl. Luth.), und fragt nur, wie (*πῶς*) das, was Jesus so beschrieben (*ταῦτα*), geschehen könne (de W.), weil er ohne einen Aufschluss darüber immer noch die Möglichkeit nicht begreifen kann. Als Schriftkundiger aber hätte er die Möglichkeit begreifen können und sollen, weil die Macht des göttlichen Geistes und das göttliche Schaffen solcher Erneuerung so oft im AT. besprochen wird (Meyer, Keil, Whl., Hltzm.), und weil dort so oft als Bedingung jeder Gnadenwirkung Gottes der gläubige Gehorsam gegen Gottes Wort und Gesandte (vgl. Luth.) genannt wird, er also wissen konnte, dass nur im gläubigen Gehorsam gegen den von ihm anerkannten Gottgesandten (V. 2), an dem es ihm nach V. 4 fehlte, er jene Neugeburt durch Geisteswirkung erfahren könne. Daher verwundert sich Jesus über sein *οὐ γινώσκειν*. — V. **10**. *ὁ διδάσκαλος τοῦ Ἰσραήλ*) bezeichnet den Mann als den bekannten und gefeierten Lehrer des Volkes. Vgl. Win. § 18, 8.

---

*) Es bedarf bei dem Doppelsinn des Wortes nicht der Annahme, dass Nik. den Wind durch die Strassen Jerusalems brausen hörte (God. nach Thol.). Das tert. comp. ist nicht die Grösse der Kraft des Geistes (Thol.) oder die Unbegreiflichkeit überhaupt (Hengst. nach Kohel. 11, 5; doch vgl. auch Hltzm.); und der Hinweis auf den Glauben als Bedingung des Verständnisses der Geisteswirkung (Meyer) geht über den Kontext hinaus. WH. hat a. R. i. Kl. den offenbar falschen Zusatz von ℵ: *του υδατος και.*

Nikodemus muss in einem hohen Ansehen gestanden haben, welchem die jetzt bewiesene Unkunde nicht entsprach; es liegt in dem Artikel ein Anflug von Ironie*).

V. **11—21** geht das Gespräch in eine ununterbrochene Rede Jesu über, die zunächst dem Nikodemus die Quelle seines Nichtverstehens in seinem Unglauben aufdeckt. Damit zeigt er ihm den Weg, wie man zur Erfahrung der Neugeburt, und darum nach V. 8 auch zu ihrem Verständnis gelangen kann. — *οἴδαμεν*) Jesus schliesst sich mit den Gottgesandten (vgl. Luther, Beza, Calv., Thol., Whl.) zusammen, deren Wort gläubig angenommen werden muss, wenn es zu jener Erfahrung kommen soll (vgl. z. V. 9). Ein solcher war aber in der geschichtlichen Situation ausser ihm nur Johannes der Täufer (Hofm., Luth.), der durch die Verkündigung seiner Wassertaufe und der Geistestaufe durch den Messias (1 33) bereits auf die Notwendigkeit einer Neugeburt aus Wasser und Geist hingewiesen hatte, wie er selbst (V. 5). Daher bezieht sich das ὃ *ἑωράκαμεν μαρτυροῦμεν* noch nicht auf Jesu einzigartiges Schauen in seinem himmlischen Sein (Meyer), sondern auf das, was beide bei der Taufe gesehen, als der Geist auf Jesum herabkam und ihn so als den mit dem Geiste Taufenden bezeichnete (1 34), und was sie nun aus eigener Erfahrung bezeugen (vgl. z. 1 7). Das *καί* reiht, ganz wie 1 10, einfach die Thatsache an, die damit im grellsten Widerspruch steht, dass Nikodemus und die, in deren Namen er V. 2 geredet, das Zeugnis des Täufers nicht (als Wahrheit) angenommen haben, da sie sonst ja Jesum von vorn herein für den Messias gehalten hätten. Wie wenig aber Nikodemus geneigt war, sein Zeugnis anzunehmen, hatte ja seine Antwort V. 4 zur Genüge gezeigt. Es fehlte ihm wie Seinesgleichen an der rückhaltlosen Empfänglichkeit für das Zeugnis der Wahrheit. Zu lernen war er gekommen, aber er wollte das Zeugnis Jesu nicht annehmen, als es seinen Voraussetzungen widersprach**). — V. **12.** *εἰ*) setzt den thatsächlich vorliegenden

---

*) Zu wenig findet man in dem Art. vor *διδάσκ.*, wenn man sagt, derselbe bezeichne ihn nur als den amtlichen Lehrer (Ew., God.), was ja den Einzelnen nicht auszeichnen würde; zu viel Hengst.: »Die ideale Person des Lehrers Israels konkret geworden«. Whl. vergleicht den praeceptor germaniae. Meyer findet in der Frage eine gewisse Indignation.

**) Jesus giebt also keineswegs den Versuch auf, den Nikod. zum Verständnis zu bringen (Lck., de W.), er kündigt ihm aber auch nicht das Auftreten einer neuen Lehrweise an (God.). Die Plurale lediglich rhetorisch als Plurale der Kategorie zu fassen, und bloss auf Jesum selbst zu beziehen (Lck., de W., Meyer, Haneb., Schnz.), ist gegen alle Analogie in den Reden Jesu, wie gegen den sofort in V. 12 eintretenden Sing. und findet weder in dem ganz andersartigen Plural 4 38, noch in dem Plural der Paulusbriefe eine Unterstützung. Natürlich können

Fall, wo er nur von irdischen Dingen (vgl. das *τὰ ἐπὶ τ. γῆς* Sap 9 16 im Gegensatz zu dem *τὰ ἐν οὐρανοῖς*) geredet hat, sofern das, was Jesus von der Notwendigkeit einer Neugeburt gesagt hat, zu dem gehörte, was im Bereich des irdischen Lebens vor sich geht und daher erfahrungsmässig wahrgenommen wird (V. 8). Allerdings geht das *ὑμῖν* auch hier zunächst wieder auf Nikodemus und Seinesgleichen, weil Jesus ja an die Erfahrung dieses Gesprächs anknüpft; aber es liegt doch in der Natur der Sache, dass sich auch seine Volkspredigt, welche, wie bei den Synoptikern, die Nähe des Gottesreiches verkündigte (s. z. V. 3) und auf Grund dessen zur *μετάνοια* aufforderte, um diese *ἐπίγεια* drehte. Wenn sie dieses, was doch als ein *ἐπίγειον* ihrem Verständnis näher liegt, nicht mit der zuversichtlichen Überzeugung von seiner Wahrheit annehmen (*πιστεύετε*), wie ist es möglich (*πῶς*, wie Mk 8 21), dass sie glauben werden, wenn er *τὰ ἐπουράνια* reden sollte. Das *ἐάν* setzt den Fall nicht als bloss möglichen, sondern (wenn auch erst unter gewissen Umständen) bestimmt eintretenden. Gemeint sind die göttlichen Ratschlüsse in betreff der Begründung des Gottesreiches (V. 3), die doch, als in Gott verborgen, im Himmel befindlich sind, und ihren (irdisch-sinnlichen) Voraussetzungen noch viel mehr widersprechen werden. Jesus weist warnend darauf hin, dass Nikodemus durch jenen Unglauben sich unfähig macht, das Höchste, was Jesus in der That zu verkündigen gekommen war und was er nach V. 2 zu hören begehrte, sich anzueignen*). — V. **13**. Und doch kann kein anderer als ich euch die himmlischen Dinge offenbaren. Denn wenngleich das *καί* grammatisch rein fortführend ist (Meyer, de W., Whl.), so liegt doch, wie V. 11, im Gedankenverhältnis zu

---

sie nicht Gott (Chrys., Euth.-Zig., Augustin., Calov u. m.) oder den heiligen Geist (Beng.) mit einschliessen. Die Jünger mit einzuschliessen (Lng., Hengst., God., vgl. Hltzm., der in und mit Jesu alle Apostel und Evang. zu der ungläubigen Welt reden lässt), oder den Plur. aus der Allgemeinheit des christlichen Bewusstseins dem jüdischen Bewusstsein gegenüber zu erklären (Hilg., vgl. O. Hltzm.), würde nicht einmal zu dem Ausgesagten selbst passen (s. bes. *ὃ ἑωράκ. μαρτ.*). Zu weit dehnen Meyer und Luth. das *λαμβάνετε* auf alle ungläubigen Juden aus, und Ew. fasst dasselbe fragend.

*) Lck. bezieht *ἐπίγεια* auf das Naheliegende, Leichtfassliche, Grot., B.-Crus. auf das Bildliche in V. 8 (vgl. Hltzm., der *τὰ ἐπουράνια* einfach dem *τὸ ἀληθινόν* Lk 16 11 oder dem *παρρησίᾳ* Geredeten Joh 16 25 gleichsetzt, obwohl er selbst sie zu V. 13 von dem *κόσμος νοητός* deutet). Luth. trägt den Gegensatz der irdischen Verwirklichung des Gottesreiches (in der Wiedergeburt) gegen die himmlische (in dem Verhältnis des verklärten Sohnes zum Vater) ein. Vgl. Steinfass. Hengst. denkt nach kathol. Auslegern (Schnz.) bei den *ἐπουρ.* an die trinitarischen Geheimnisse, Whl. (trotz des *εἶπω!*) an die Wiedergeburt, indem er *τὰ ἐπίγ.* auf die Tempelreinigung bezieht.

V. 12 etwas Gegensätzliches (Knapp, Olsh., Luth., God.). — οὐδεὶς ἀναβέβηκεν etc.) wird gewöhnlich im tropischen Sinne genommen von dem Hinangekommensein zur Erkenntnis der göttlichen Geheimnisse, welche man aus dem Himmel gleichsam herabholen muss, um sie zu erlangen, wofür auf Dtn 3012. Prv 304. Bar 329. Röm 10 cf. verwiesen wird (vgl. Beza, Grot., Kuin., Lck., Olsh., B.-Crus., de W., Beyschl., auch noch Weiss, Lehrb. p. 213 f.). Allein diese Parallelen sind doch nur insofern metaphorisch, als sie den Gedanken, dass der auf Erden lebende Mensch, um die in Gott verborgene Weisheit zu erkennen (abgesehen von der göttlichen Offenbarung), selbst bei Gott im Himmel gewesen sein müsste, um sie von ihm zu empfangen, dadurch versinnlichen, dass sie von einem lokalen Aufsteigen in den Himmel reden (vgl. Keil). Da nun aber das καταβὰς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ nach der gesamten Lehranschauung des Evangeliums (vgl. besonders 1628) der sinnbildliche Ausdruck ist für die Herkunft Jesu aus einem früheren himmlischen Leben bei Gott, so darf die Vorstellung des Gewesenseins im Himmel durch keine angebliche Metapher verwischt werden, zumal ja auch das Perf. zeigt, dass das Aufsteigen zum Himmel nicht als einzelne Thatsache, sondern in seiner dauernden Folge als die für jeden Menschen notwendige Voraussetzung des Im-Himmel-Gewesenseins gedacht ist. Eben darum macht es auch keine Schwierigkeit, dies ἀναβέβηκεν zu dem εἰ μὴ ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς zu ergänzen, obwohl bei dem vom Himmel Herabgestiegenen sein Gewesensein im Himmel nicht erst durch ein Heraufsteigen vermittelt war, wie es bei allen andern Menschenkindern der Fall sein müsste. So richtig Jansen: »Nullus hominum in coelo fuit, quod ascendendo fieri solet, ut ibi coelestia contemplaretur, nisi etc.«, und neuerlich Fritzsche der Ältere in s. Nova opusc. p. 230; jetzt auch Thol., Luth., Hltzm. in ZwTh. 1865. p. 222 *). In diesem Zusammenhange liegt die

* Die Beziehung des zu ergänzenden ἀναβέβηκεν, statt dessen Hengst. einfach das Futurum ergänzen will, auf die Himmelfahrt (Augustin, Beda, Theoph., Beng. u. a.) ist wegen des Perf. unmöglich, wenn man nicht eine Zurücktragung aus der Erfahrung der apostolischen Zeit in den Mund Christi (Weizs., vgl. Hltzm. im Kommentar, der an Doppelsinn denkt) annehmen will. Die dogmatistischen Ausleger helfen mit der Unio hypostatica, vermöge derer die menschliche Natur in den Himmel eingetreten ist (Calov, Maldonat., Steinfass u. m., vgl. noch Schnz.) die Sozinianer mit dem raptus ad coelum, durch welchen er während seines irdischen Lebens in die göttlichen Geheimnisse eingeweiht sei (s. Oeder, d. Catech. Racov. p. 348 ff.). Im Grunde ist es nur eine Modernisierung dieser Vorstellung, wenn Neuere von einem Aufschwung zu Gott (God.: bei der Taufe), einer geistigen Erhebung behufs Erkenntnis des Göttlichen reden, wozu dann eben die metaphorische Auffassung des Hauptsatzes dienen muss (vgl. bes. Beyschl.). Allein dies widerspricht der gesamten Anschauung des Evangelisten von dem

Einzigartigkeit des Menschensohnes offenbar darin, dass er, weil eben der vom Himmel herabgestiegene, nicht wie alle anderen Menschenkinder ursprünglich Mensch gewesen, sondern es erst geworden ist.

Die Worte *ο ων εν τω ουρανω* (A Δ Mjsc. it. vg. syr. arm. Tisch., Lchm., Treg., Meyer; vgl. WH. a. R. i. Kl.) sind eine erklärende Glosse, welche das scheinbare Fehlen des Im-Himmel-Gewesenseins hervorrief, und nach ℵBL zu streichen. Stehen sie, so kann das *ὤν* unmöglich als reines Part. Praes. genommen werden, da man dann immer zu der altdogmatischen Auffassung zurückgreifen (vgl. Schnz.), oder den Wortsinn aufgeben und dem Sein im Himmel eine innigste Gemeinschaft mit Gott, einen beständigen Verkehr mit dem Himmel substituieren muss (vgl. Lck., de W., Ew., Brückn., God., Beyschl. u. selbst Keil). Meyer scheint das Part. zeitlos zu nehmen: »der darin seinen wesentlichen Sitz, seine Heimat hat« (mit Verweisung auf 9 25), und dies liesse sich rechtfertigen, wenn man eine Anspielung auf Dan 7 13 annimmt, wonach der von der Weissagung in Aussicht genommene Menschensohn als ein ursprünglich himmlisches Wesen erscheint. Grammatisch gehört das artikulierte Part. nicht zu *ἀναβέβηκεν* (gegen God.), sondern zu *ὁ υἱὸς τ. ἀνθρ.*, aber die logische Korrelation zu jenem *καταβάς*, zu dem, sobald man nicht den Wortsinn opfert, das präsentische *ὁ ὢν ἐν τ. οὐρ.* immer einen unlösbaren Widerspruch bildet, nötigt sachlich zu der imperfektischen Fassung (Beng., Luth., Hofm. I. p. 139, Weiss p. 214), die in dieser Korrelation auch gar kein Bedenken hat. — Zum ersten Male erscheint hier die einzigartige Erkenntnis der himmlischen Dinge, welche Jesus sich auch Mt 11 27 zuspricht, ganz in der dogmatischen Weise des Evangelisten auf das uranfängliche Sein Christi bei Gott zurückgeführt (vgl. Weiss, Lehrb. d. bibl. Theol. § 144, a). Dass Jesus in dieser Weise nicht zu Nikodemus gesprochen haben kann, dürfte trotz Meyer's Verweisung darauf, dass das Verständnis für Nikodemus noch Aufgabe weiterer Glaubens- und Erkenntnisentwicklung blieb, unzweifelhaft sein. Dass wir trotzdem hier noch eine treue Erinnerung an ein Wort Jesu haben, welches der Evangelist in seiner lehrhaften Ausdeutung und Ausführung wiedergiebt, zeigt die unzweifelhafte Anspielung auf alttestamentliche Stellen in dem *οὐδεὶς ἀναβέβηκεν εἰς τ. οὐρ.*, die in ihrem Originalsinn eine andere Bedeutung haben, sowie die scheinbar jener Johanneischen Auffassung von dem Ursprung der einzigartigen Erkenntnis Christi widersprechende Zurückführung derselben auf seine Qualität als des einzigartigen

himmlischen vorzeitlichen Ursprung der spezifischen Gotteserkenntnis Jesu (3 32. 8 26. 40. 15 15). Letzteres giebt Keil zu, bekämpft aber die Meyersche Erklärung, ohne seinerseits zu sagen, wie denn das von dem *καταβάς* ausgesagte *ἀναβέβηκεν* gefasst werden soll, was auch bei Luth., Whl. völlig unklar bleibt. Begründend oder motivierend (Beza, Thol., Lck., Lng.) kann natürlich das *καί* nicht gefasst werden.

Menschensohnes. Es wird also auch hier der Streit der Ausleger sich nur dadurch schlichten, dass Joh. ein Wort Jesu, das davon redete, wie noch niemand die göttlichen Geheimnisse vom Himmel herabgeholt hat, ausser dem einzigartigen Menschensohn, der gekommen war, sie zu offenbaren, auf das wirkliche Herabgestiegensein Jesu aus seinem vorzeitlichem Sein gedeutet hat, weshalb nun das ἀναβέβηκεν immer etwas gewaltsam auf sein (uranfängliches) Im-Himmel-Gewesensein bezogen werden muss.

V. **14.** καί) Da V. 13 einen Grund enthält, weshalb ihm geglaubt werden muss, so kann der mit einfachem καί angeschlossene Satz im Sinne des Evangelisten nur einen zweiten Antrieb zum Glauben bringen, sofern auch die Erhöhung Christi nach V. 15 nur unter der Bedingung des Glaubens zum höchsten Heile führt*). — καθὼς Μωϋσῆς etc.) Das Num 21 s erzählte Ereignis bietet nach der Auffassung des Evangelisten offenbar einen doppelten Vergleichungspunkt, sowohl das Emporgerichtetwerden (der bekannten ehernen Schlange an der Stange und Jesu am Kreuze), als das Gerettetwerden (zur Genesung durch den Hinblick auf die Schlange und zur ewigen ζωή durch den Glauben an den Gekreuzigten). Vgl. Sap 16 6f. Barnab. ep. c. 12. Ignat. ad Smyrn. 2. interpol. Justin. Apol. 1, 60. Dial. c. Tr. 94. Zu dem δεῖ von der Notwendigkeit des göttlichen Ratschlusses, welcher in der ATlichen Geschichte typisch geweissagt, vgl. Mk 8 31. Die ausdrückliche Erklärung des ὑψωθῆναι durch den Evangelisten in der Stelle 12 33, wonach dasselbe auf die Kreuzerhöhung Jesu geht, sowie der Absichtssatz in V. 15 verbieten, es von der Erhöhung Jesu zur Herrlichkeit zu erklären (Bleek, Beitr. p. 231, vgl. Paul.: verherrlicht, d. h. in seiner Hoheit anerkannt werden). Höchstens könnte man annehmen, dass Joh. das doppelsinnige Wort gewählt hat, um den Gedanken an die Erhöhung mit hineinzuziehen (vgl. z. V. 3), sodass das Kreuz die Vorstufe der Herrlichkeit sei (Lck., de W., Ew., God., Luth., Hltzm.), wofür der dann ent-

*) Ähnlich Meyer, der aber den Antrieb zum Glauben in der Seligkeit desselben sucht, u. Hltzm., der aber zugleich das ὑψωθῆναι an das ἀναβέβ. V. 13 anknüpfen lässt. Nach Whl. folgt hier ein zweiter Grund, weshalb nur er die ἐπουράνια verkündigen könne. Wenn Hengst., God. (vgl. Keil) nach ihrer Auffassung von V. 13 Jesum hier von dem ersten der göttlichen Geheimnisse (von der Person Jesu) zum zweiten übergehen lassen, das von der Erlösung handelt, so lassen ihn Lck. (er kann die ἐπουράνια nicht nur mitteilen, er muss es auch), Thol., de W., Brückn. hier erst zu dem Hauptmysterium übergehen. Andere lassen ihn von seinem Wort, wovon V. 13 geredet, auf seine Erscheinung und besonders seine tiefste Erniedrigung (Olsh., von der Erleuchtung der Menschen zu ihrer Beseligung übergehen Schoell. Nach Schnz. soll nun gezeigt werden, dass Christus allein die Gnade des Glaubens mitteilen könne.

stehende Gegensatz zu dem καταβὰς ἐκ τ. οὐρ. V. 13 sprechen könnte. — V. 15. ἐν αὐτῷ) ist nicht mit πιστεύων zu verbinden, das gerade nach seinem Zusammenhang mit V. 12 ohne Zusatz bleiben muss, da auf der Bedeutung des Glaubens als solchem im Zusammenhang der Nachdruck ruht, sondern mit ἔχῃ; jeder Glaubende soll in ihm (d. i. als in ihm, dem Gekreuzigten, ursächlich beruhend) ewiges Leben haben. Ganz wie Mt 19 29. Mk 9 43 ist die ζωὴ αἰώνιος das jenseitige Leben in der vollendeten Gottesgemeinschaft, das kein Sündebefleckter erlangen kann, sondern nur der, von welchem, weil er an Jesum glaubt, die Sünde hinweggenommen ist. Dann aber kann man auch dies höchste Heil nur erlangen durch den Glauben *).

Dass Jesus jetzt schon nicht nur auf seinen Tod, sondern auch auf die besondere Art desselben hingewiesen und von seiner Heilsbedeutung als etwas Selbstverständlichem gesprochen haben sollte (da die Pointe des Spruches im Zusammenhang lediglich auf dem πᾶς ὁ πιστεύων ruht), ist geschichtlich ganz unwahrscheinlich. Dazu kommt, dass die hier zu Grunde liegende typologische Deutung der ehernen Schlange, wie schon de W. sah, etwas Unnatürliches hat, da, man mag jene Erzählung fassen, wie man will, die eherne Schlange sicher nicht das Heilvermittelnde war, sondern das gläubige Aufschauen zu ihr, und die Erhöhung der Schlange lediglich das Mittel, dies zu ermöglichen (gegen Keil). Hiernach ist der natürliche und darum sicher ursprüngliche Vergleichungspunkt der, dass Jesus, damit es zu dem nach V. 11—13 so unentbehrlichen, und doch noch so völlig fehlenden Glauben an ihn komme, vor aller Augen erhöht werden müsse. Wie Gott ihn in seiner wahren Bedeutung erweisen werde, ob durch das nahe Kommen seines Reiches (Weizs.), oder wie sonst, erhellt nicht; sicher ist nur, dass nicht etwa an die Erhöhung zum Himmel gedacht ist, sondern an eine ihm in seiner irdischen Laufbahn bevorstehende, ihn verherrlichende Erhöhung, durch die er das jetzt noch ungläubige Volk für den Glauben zu gewinnen hofft. Aber dieser Gedanke, der auch

*) Weitere Ausspinnungen der Vergleichung sind willkürlich, wie die von Beng.: »ut serpens ille fuit serpens sine veneno contra serpentes venenatos, sic Christus homo sine peccato contra serpentem antiquum«, vgl. Keil u. m., gebilligt von Lechler in d. StKr. 1854 p. 826. Am weitesten gehen dabei Lange, Ebr., Hengst. (Christus das Gegenbild der Schlange, sofern er die schädlichste aller schädlichen Potenzen, die Sünde, auf sich nahm und stellvertretend büsste; die tote Schlange ein Zeichen ihrer Überwindung durch die heilende Kraft des Herrn). Doch vgl. in anderer Weise auch God. Meyer vergleicht zu ὑψωθῆναι das aram. זקף (vgl. Ps 145 14. 146 8), welches von dem Aufhängen des Missethäters am Pfahl gebraucht wird (Esr 6 11); Bleek das hebr. תלה. — V. 15 lies εν αυτω (B) statt εις αυτον (Rcpt. nach ℵ^{a}Mjsc.) oder επ αυτον (Lchm. nach A, vgl. L.), welche Lesarten aus der falschen Beziehung der Praep. zu πιστευων entstanden sind. Die Rcpt. vervollständigt den Satz durch μη αποληται αλλ (A^{a}Mjsc.) aus V. 16.

in etwas anderem Sinne als in dem von dem Evangelisten intendierten an das Vorige anknüpft, ist nicht dem Evangelisten aufzudrängen, da es dann im Absichtssatz heissen müsste: »damit alle an ihn glauben«. Auch hier hat also (wie 1 15. 29. 2 19. 3 13) der Evangelist von seiner Deutung des *ὑψωθῆναι* aus (V. 12 33) in das Wort Jesu von der ihm bevorstehenden Erhöhung, die einst eintreten müsse, um alle zum Glauben zu führen, den Gedanken an den Tod Jesu und dessen Heilsbedeutung eingetragen. Freilich erhellt nun erst recht, dass nicht mit V. 14f. das Gespräch geschlossen, und alles Übrige, wie Erasm., Kuin., Paul., Neand., Thol., Olsh., Maier wollen, erläuternde Betrachtung des Evangelisten sein kann. Vergeblich beruft man sich dafür auf einzelne Ausdrücke, wie *μονογενής*, denen andere, wie das *τὸν κόσμον*, mit noch mehr Recht an die Seite gesetzt werden könnten, da eine andere Wiedergabe der Reden Jesu, als eine solche, welche die Einführung solcher termini aus der Johanneischen Lehrsprache erlaubt, nirgends vorauszusetzen ist, und auch im Vorigen nicht stattgefunden hat, wie die Bemerkungen zu V. 13. 14 gezeigt haben. Es lässt sich nicht einmal nachweisen, dass von V. 16 an der Evangelist mit Erläuterungen und Reflexionen stärker eingegriffen habe (Lck., de W., Brückn.); aber dass die Rede von V. 19 an thatsächlich ganz in eine Erläuterung des Evangelisten übergeht, hätte Meyer nicht leugnen sollen. Nur war dies eben (ohne jede »Andeutung im Texte«) nur möglich, weil der Evangelist sich bewusst ist, überall nur die Reden Jesu in und mit solcher Ausführung und Deutung wiederzugeben. Dagegen enthält V. 16—18 noch den wesentlichen Schlussgedanken der Rede, dass Jesus für die volle Glaubensbegründung an ihn auf eine zukünftige Erhöhung verweisen müsse, da der Messias nach Gottes Rat nicht (wie die Zeitgenossen glaubten) komme, um das Messianische Gericht zu halten (womit seine Erhöhung vor aller Augen von selbst gegeben wäre), sondern um in der Rettung des Volkes (Lk 19 10) die höchste göttliche Liebe zu offenbaren.

V. **16** begründet, dass es mit der Kreuzerhöhung des Menschensohnes auf die Mitteilung ewigen Lebens abgesehen ist (Hltzm.). — *οὕτως*) vgl. Mk 7 18: *so sehr hat Gott die Menschenwelt geliebt.* Auch hier, wie 1 9f. 29 steht *τὸν κόσμον* von der Gesamtheit der Menschen, wie sie empirisch um ihrer Sünde willen dem Verderben verfallen, und somit von dem ewigen Leben (V. 15) ausgeschlossen sind. Indem so die Messianische Sendung als die höchste Liebesoffenbarung Gottes dargestellt wird, beginnt Jesus wirklich die Verkündigung der *ἐπουράνια* (V. 12). Das *τὸν υἱὸν τὸν μονογενῆ* (vgl. Gen 22 12. Aquil.) soll die Grösse der Liebesthat hervorheben, weil der einzige Sohn der Gegenstand der innigsten Liebe ist. Der Ausdruck bezeichnet also kontextmässig nicht das metaphysische Verhältnis Christi zu Gott, das ja für die Kundgebung seiner

Liebe bedeutungslos wäre, sondern ein einzigartiges Liebesverhältnis, wie 1 14. 18. Das ἔδωκεν bezeichnet wohl im Sinne des Evangelisten nach dem Zusammenhang mit V. 14f. in seiner Deutung die Hingabe in den Tod (Olsh., Hltzm.), aber in seinem ursprünglichen Sinne nur die Hingabe in den seiner ursprünglichen Gemeinschaft mit dem Vater widersprechenden Zustand des Erdenlebens. Der Indikativ nach ὥστε (vgl. Gal 2 13) bezeichnet die Sache objektiv als geschehene Thatsache. Der Hauptnachdruck liegt auf dem Absichtssatze, sofern die Grösse der göttlichen Liebe erst dadurch offenbar wird, dass Gott die Sünderwelt nicht dem wohlverdienten Verderben (der ἀπώλεια in der Hölle, vgl. Mt 10 28. 39) verfallen lassen wollte, zu dem sie hätte verurteilt werden müssen, wenn der Messias kam, um sofort das Gericht zu halten. Zu ἵνα c. Conj. nach dem Praeteritum statt des Optativ vgl. Win. § 41, 1, a, β, und bem. den Conj. Aor. (ἀπόληται), wo es sich um den Akt der Entscheidung handelt, im Unterschiede von dem Conj. Praes. (ἔχῃ), wo der dauernde Besitz des ewigen Lebens bezeichnet wird. Auch das ὁ πιστεύων wird aus V. 15 aufgenommen, aber nun erst durch εἰς αὐτόν näher dahin bestimmt, dass es sich um das durch υἱὸς μονογενής bezeichnete, einzigartige Verhältnis zu Gott handelt, dessen Erkenntnis der zuversichtlichen Überzeugung erst ihren Inhalt giebt*). — V. **17**. οὐ γὰρ ἀπέστειλεν) vgl. 1 6. Dass die Mitteilung des höchsten Heiles an alle, die glauben wollen, die Liebesabsicht Gottes bei der Hingabe seines Sohnes war, wird dadurch begründet, dass der Zweck seiner Sendung (durch die sich jene Hingabe vermittelte) nicht das Gericht über die Welt, sondern die Errettung derselben war. Die mit Nachdruck vorangestellte Negative schliesst die herrschende, auch noch von dem Täufer geteilte Vorstellung aus, wonach

*) Das τὸν κόσμον wie das πᾶς ὁ πιστ. V. 15 zeigt, wie fern dem Evangelisten ein metaphysischer Dualismus und eine doppelte Prädestination liegt (gegen Baur, Hilg.); dass nur an den Kern und die Zweckursache der ganzen übrigen Schöpfung, an die σωζόμενοι (I Kor 1 18) gedacht sei (Hltzm. nach Pfleiderer), ist eine leere Ausflucht. Wenn noch Lck. hierin eine Polemik gegen den Partikularismus des Pharisäers, und somit ein Zeichen der Echtheit der Rede fand (vgl. Schnz.), so kann wohl, geschichtlich betrachtet, kein Zweifel sein, dass diese Hinweisung auf die Universalität des Heils, die im Zusammenhang der Rede ganz unmotiviert ist, wie 1 29, von dem Evangelisten herrührt. Dagegen ist die gangbare Annahme, dass der Begriff des υἱὸς μονογενής aus der Johanneischen Lehrsprache eingetragen sei (vgl. I Joh 4 9), bei der kontextmässigen Fassung desselben, die Schnz. vergeblich bestreitet, ganz unbegründet. Vgl. Luth., God. Eine Beziehung auf den schon gegenwärtig beginnenden Besitz des ewigen Lebens (Meyer) liegt dem Kontext fern; grade dass dieselbe fehlt, zeigt, wie hier treue Erinnerungen an Worte Jesu zu Grunde liegen. Das αυτου nach υιον (Rcpt., Treg.), wie das in V. 17 (Rcpt., Treg. i. Kl.) ist nach ℵB zu streichen.

der nächste Zweck der Messianischen Sendung sei, das Messianische Gericht zu halten, und die der Heilsvollendung unwürdig Befundenen in Israel mitsamt der Heidenwelt (an die Lck., B.-Crus., Ebr., God., Keil allein denken) dem Verderben zu überliefern. Auch bei den Synoptikern hebt Jesus hervor, dass das Messianische Gericht bis auf den Abschluss der Reichsentwickelung vertagt bleibe (vgl. Weiss, Lehrb. d. bibl. Theol. § 14, d). Auch hier geht das *κρίνειν* natürlich nicht auf die sich durch die Erscheinung Christi vollziehende Scheidung von Gläubigen und Ungläubigen (Keil, Wahl.), freilich auch nicht auf das Verdammungsgericht (Meyer), sondern dem Wortlaut gemäss auf die richterliche Entscheidung, durch welche bestimmt wird, wer des Heiles würdig sei und wer nicht. Nur aus dem Zusammenhange mit V. 16 erhellt, dass ohne die Sendung des Sohnes niemand das Heil erlangen könnte, sondern die ganze Menschheit dem Verderben verfiele. Eben darum bildet den Gegensatz dazu das *ἵνα σωθῇ*, d. h. die Errettung von dem schon V. 16 den Gegensatz zum ewigen Leben bildenden Verderben. Das dreimalige *κόσμος* hat etwas Feierliches (vgl. 1 10) und steht überall in gleicher Weise von der gesamten Menschenwelt. — V. **18** zeigt, wie es kommt, dass trotz der universellen göttlichen Liebesabsicht der Heilszweck der Sendung Jesu sich doch nur an dem Gläubigen realisiert, sofern dieser in der That überhaupt nicht gerichtet wird. Es bedarf einer richterlichen Entscheidung für ihn überhaupt nicht mehr, da er ja nach V. 15 in Christo bereits das ewige Leben hat, also nicht darüber entschieden werden darf, ob er seiner würdig ist (vgl. 5 24). Ebenso umgekehrt: *wenn einer nicht glaubt* (bem. die subject. Negat. in *ὁ μὴ πιστεύων*), *so ist die richterliche Entscheidung über ihn bereits gefällt, da er ja,* wie der Begründungssatz sagt, *zu dem Glauben,* mit dem allein das Heil unmittelbar gegeben, *nicht gelangt ist* (bem. das Perf. *πεπίστευκεν*). Die subjektive Negation im Causalsatze (gegen den altklassischen Gebrauch) bezeichnet das Verhältnis als ein in der Vorstellung des Redenden gesetztes, vgl. Win. § 55, 1. Bem., wie das *πιστεύειν εἰς τὸ ὄνομα τ. υἱοῦ* (vgl. 1 12. 2 23) mit dem *πιστεύειν εἰς αὐτόν* synonym wechselt, das also, wie V. 16, zu erklären ist, und wie das *μονογενοῦς* die Grösse der Schuld hervorhebt, welche ihm die Entscheidung über den Ausschluss vom Heil zuzieht *).

**) Das *δε* vor *μη πιστευων* (Rcpt., Treg. i. Kl.) ist nach ℵB zu tilgen. Das *κρίνεται* ist auch hier nicht gleich *κατακρίνεται* zu nehmen (Meyer, de W.), was die offenbare Beziehung auf V. 17 verbietet. Vom jüngsten Gerichte, welches die definitive Bestätigung dieses zeitlichen Gerichts sein wird (vgl. 5 28f. 12 48 und dazu Groos, StKr. 1866. p. 251 ff.), redet auch V. 18 nicht, stellt es aber auch nicht im Gegensatz gegen den Jüdischen Messiasglauben in Abrede (Hilg., Hltzm.).

V. **19**ff. *αὕτη δέ ἐστιν — ὅτι*) vgl. I Joh 5 11. Der scheinbare Widerspruch, der darin liegt, dass Christus nicht zum Gericht gekommen (V. 17), und nun doch mit seinem Kommen ein Gericht sich vollzieht (V. 18), wird gelöst durch eine nähere Darstellung der Art, wie sich dieses Gericht vollzieht: *Darin aber besteht das Gericht,* wovon V. 18 geredet. Erst hier beginnt, wie der Ausdruck deutlich indiziert, die Erläuterung des Evangelisten. Gewöhnlich nimmt man das *τὸ φῶς ἐλήλυθεν* als einen in abhängiger Form (*ὅτι ὅτε τὸ φῶς* etc., oder mit Genit. absol.) gedachten, aber zur nachdrücklicheren Hervorhebung des die Schuld aufdeckenden Kontrastes selbständig ausgedrückten Satz (de W., Meyer, Luth., Keil. Vgl. Kühner § 518. 9); aber gewiss mit Unrecht, da ja eben gezeigt werden soll, inwiefern sich mit dem Kommen Christi notwendig ein von ihm nicht beabsichtigtes Gericht vollziehen musste (vgl. Lck., Brückn., Schnz., Whl., Hltzm., auch Win. § 66. 7). Daher ist die Erscheinung Christi hier mit einem Grundbegriff des Prologs (vgl. 1 4. 9) als die Erscheinung des Lichtes charakterisiert, das seiner Natur nach die Absicht hat zu erleuchten, also der Welt zum Heil gereicht (so dass V. 17 völlig in seinem Rechte bleibt), aber durch das Verhalten der Menschen gegen dasselbe eben das Gericht herbeiführt, von dem V. 18 redete. Bem., wie ganz in der Weise des Prologs *οἱ ἄνθρωποι* die Menschen im grossen und ganzen bezeichnet und der Aor. vom Standpunkte des Evangelisten auf das Resultat der Wirksamkeit Jesu zurückblickt. Wenn die Menschen vielmehr (*μᾶλλον* im Sinne von potius, wie Mt 10 6) die Finsternis liebten, als das Licht, so ist klar, dass sie das durch dasselbe vermittelte Heil nicht haben wollten und dadurch sich selbst vom Heile ausschlossen. Nicht ohne Absicht wird hier ihr Verhalten noch rein als eine Sache der Neigung dargestellt, die nun einmal unbegreiflicher Weise der Finsternis vor dem Licht den Vorzug giebt, um die volle Freiheit ihrer Entscheidung hervorzuheben. — *ἦν γὰρ αὐτῶν* etc.) bemerke den steigenden Nachdruck, welcher von dem voranstehenden und von seinem Subst. getrennten *αὐτῶν* auf *πονηρά* fortgeht: *denn es waren bei ihnen* (im Gegensatz gegen die einzelnen Liebhaber des Lichtes) *böse die Werke* (*ἔργα πονηρά*, wie I Joh 3 12. II Joh 11), d. h. all ihre Lebensthätigkeit. So wird jene unbegreifliche Entscheidung jetzt auf ihr sittliches Gesamtverhalten zurückgeführt*). —

*) Auch hier bezeichnet *κρίσις* weder den Akt der Scheidung (Olsh., Lck.), noch das verdammende Gericht (Meyer, de W.), da ja auch V. 21 zu der hier angekündigten Erläuterung des richterlichen Aktes gehört, durch welchen über die Beschaffenheit und damit über das Schicksal der Menschen entschieden wird. Das *καί* mit Meyer, Luth. u. a. im Sinne von: »und doch« zu nehmen (vgl. V. 11. 13), liegt kein

V. **20** begründet, inwiefern ihre böse Handlungsweise der Grund ihrer Abneigung gegen das Licht war. Schon darum ist jede begriffliche Unterscheidung der φαῦλα (Röm 9 11. Jak 3 16) von den ἔργα πονηρά unhaltbar. Das Part. praes. bezeichnet das dauernde Verhalten; denn der πράξας könnte sich ja noch dem Lichte zuwenden. Zu dem Unterschiede des einzelnen Thuns (ποιεῖν) von dem stetigen Verfolgen einer bestimmten Thätigkeit (πράσσειν) vgl. Röm 1 32. 2 3. Hier wird die Abneigung gegen das Licht direkt als ein Hassen desselben bezeichnet, und der Beweggrund dazu in der Wirkung des Lichtes aufgewiesen, das hier ohne Frage als Prinzip der Erleuchtung gedacht ist. Denn wenn er das (gehasste) Licht flieht, *damit seine Werke nicht* (ihres wahren Wesens) *überführt* (ἐλέγχειν, wie Mt 18 15. Jak 2 9) *werden*, so macht das Licht dieselben eben in ihrer Sündhaftigkeit und Strafbarkeit offenbar, und das will er nicht, weil er sie dann lassen müsste*). — V. **21**. ὁ δὲ ποιῶν τὴν ἀλήθειαν) Die Wahrheit d. h. das offenbar gewordene Wesen Gottes (1 14) ist immer zugleich für das Handeln des Menschen normgebend und wird darum in dem sittlich guten Handeln ausgeübt (I Joh 1 6. Vgl. auch Jes 26 10. Ps 119 30. Neh 9 33. Tob 4 6. 13 6). Geoffenbart war die ἀλήθεια also schon vor Christo im Gesetz und in den Propheten; denn nur dann konnte es solche geben, die, eben weil sie die dort geoffenbarte Wahrheit thun, zu dem (in Christo erschienenen) Lichte kommen. Auch hier hebt das nachdrücklich

---

Grund vor, da beide Momente ganz gleichmässig dazu gehören, das charakteristische Wesen des gemeinten Gerichts zu bestimmen. Vergeblich bestreiten Meyer, God., Keil, Whl., dass wir hier eine Erläuterung des Evangelisten haben, wenn derselbe auch vielleicht Jesum in den Anfängen seiner Erfahrung das Gesamtresultat seiner Wirksamkeit vorausschauend denkt. Denn bisher war dieses Verhalten noch nicht, auch nicht bei den Juden (Luth.), hervorgetreten. In dem ἠγάπησαν liegt nicht bloss eine wehmütige Meiosis (Meyer), sofern sie nach V. 20 vielmehr das Licht hassten; aber auch eine Antwort auf das ἠγάπησεν V. 16 (Luth., Hltzm.) ist damit nicht indiziert. Das μᾶλλον kann nicht, als ob es magis hiesse, andeuten, dass auch im Bösen noch ein Minimum von Liebe zum Licht ist (Stier, Lck., Brückn.). Der Grund des hier besprochenen Verhaltens liegt aber nicht (vgl. z. V. 6. 1 12) in einem prinzipiellen metaphysischen Gegensatze (Baur, Hilg.), sondern, wie der Begründungssatz zweifellos macht, in ihrer gesamten (unsittlichen) Lebensrichtung. Die Rcpt. setzt nach ℵ Mjsc. das αυτων nach πονηρα, um es enger mit εργα zu verbinden.

*) Nach Beng. ist πονηρά ein höherer Grad von φαῦλα, nach God. drückt dieses das Urteil Jesu aus, während jenes die innere Verderbtheit der Handlung bezeichnet. Meyer nimmt auch hier τὸ φῶς als das dem Bösesthuenden entgegengesetzte Prinzip, also im sittlichen Sinne, obwohl doch der ganze Kontext auf seine offenbarmachende Wirksamkeit führt. Ob das ἐλέγχειν seine Werke nur vor seinem eigenen Bewusstsein (B.Crus.) oder vor der Welt ihrer Bösartigkeit überführt, besagt der Ausdruck nicht. Naturgemäss will der Bösesthuende weder das eine noch das andere.

vorgerückte *αὐτοῦ* hervor, wie er in betreff seines Thuns genau die entgegengesetzte Stellung zu der das Wesen desselben offenbar machenden Wirkung des Lichtes einnimmt, wie der Bösesthuende. Er muss wünschen, dass dasselbe als das wahrhaft gute offenbar gemacht werde. Einer Offenbarung vor ihm selbst bedarf es nicht, da er nicht, wie der Bösesthuende, den wahren Charakter seines Thuns sich zu verbergen strebt, wohl aber eines Kundwerdens vor der Welt. Der Grund, weshalb er dasselbe wünscht, ist nicht eitle Ruhmbegier, sondern, wie der Satz mit *ὅτι* sagt, dass *seine Werke in Gott gethan sind*, d. h. dass das Thun derselben in Gott begründet, durch seine (vorbereitende) Offenbarung gewirkt ist, und so durch das Offenbarwerden derselben in ihrem wahren Wesen (als Gotteswirkungen) Gott verherrlicht wird (vgl. Mt 5 16). Zu dem gut klassischen *ἔργα εἰργασμένα* vgl. Mt 26 10*).

V. **22—26.** Jesus in Judäa. — *μετὰ ταῦτα*) vgl. 2 12, geht auf alles bei dem Festaufenthalt in Jerusalem Vorgefallene (Chrys., Theoph., God., Schnz.). *Jesus begab sich in* das Judäische (*Ἰουδ.* adject., wie 1 Mak 2 23. Mk 1 5) Land, d. h. *die Landschaft Judäa* im Gegensatz zur Hauptstadt. Während der Dauer seines dortigen Aufenthalts (*διέτριβεν*, wie Lev 14 8) taufte er (bem. die Imperfecta), oder vielmehr, wie sich 4 2 der Evangelist verbessert, er liess durch etliche seiner Anhänger, die sich auf dem Feste um ihn geschart (2 17), taufen. Offenbar hatte sich Jesus bei seinem Aufenthalte auf dem Feste überzeugt, dass die Bevölkerung für seine eigentliche Messianische Wirksamkeit noch nicht reif war (2 24), und liess darum die vor-

*) Es giebt also schon auf dem Gebiet der vorchristlichen Offenbarung solche, welche in Gottes Kraft die Wahrheit thun, wie sie daher auch nach 8 47 aus Gott sind (vgl. 18 37) und ihm wahrhaft angehören (17 6). Aber weil jene Offenbarung erst die vorbereitende ist, so kommen sie grade zum Lichte der vollen Offenbarung, während die, welche sich durch die vorbereitende Offenbarung nicht haben zum Gutesthun treiben lassen, sich dagegen verschliessen. So betrachtet der Evangelist die vorbereitende Offenbarung von positiver Seite her als eine Pädagogie auf Christum (vgl. Weiss, Lehrbuch d. bibl. Theol. § 152, c). Luth. bezieht das *ποιεῖν τ. ἀλήθ.*, wie Keil wenigstens zugleich, auf das Verhalten zu der Wahrheit, die in Christo offenbar wird, was doch ganz unmöglich ist, da eben ihr Thun der Wahrheit sie erst zu Christo als dem Lichte führt. Andere, wie God., Schnz., Whl., schliessen die Offenbarung im Gewissen, wie sie auch der Heidenwelt zugänglich ist, mit ein, was natürlich nicht unrichtig, aber schwerlich hier mit gemeint, wo Jesus zu dem Lehrer Israels redend gedacht ist. Auch das *ἐν θεῷ* kann schon wegen des fehlenden Art. nicht auf die persönliche Lebensgemeinschaft mit Gott (Lck., de W., Keil, Whl.) bezogen werden; zu farblos fasst es Meyer von dem Elemente, in welchem sich das *ἐργάζεσθαι* bewegt (»nicht ohne und ausser Gott«, vgl. Schnz.), wie Hltzm. von dem richtigen Bewusstsein um die Stellung des Handelnden zu Gott.

bereitende Johanneische Busstaufe fortsetzen, zu der er natürlich durch seine Busspredigt aufforderte*). — V. **23**. ἦν δὲ καὶ — βαπτίζων) wie 1 28: *es war aber auch Johannes mit Taufen beschäftigt.* Dass dieser noch forttaufte, erklärt sich einfach daraus, dass das Messianische Reich noch nicht errichtet, ja Jesus diese Errichtung noch garnicht einmal im Sinne des Täufers in Angriff nahm, er also seine auf dasselbe vorbereitende Thätigkeit noch nicht aufgeben durfte. Ein Widerspruch mit seiner göttlich empfangenen Gewissheit von der Messianität Jesu (Weizs. p. 320, Hltzm. u. a.) liegt darin gewiss nicht. Sowohl das Ānon wie die Lage von Salim, durch dessen Nähe (ἐγγύς örtlich, wie Lk 19 11) es charakterisiert wird, ist sonst unbekannt. Wahrscheinlich ist nur, dass der Täufer sich weiter nach dem Norden (nicht westwärts: Hltzm.) gewandt hatte. Dass viel Wasser (ὕδατα, wie Mt 8 32) daselbst war, schliesst keineswegs aus, dass die Taufstätte am Jordan lag (gegen Meyer), da der Jordan wohl keineswegs überall wasserreich genug war, um darin zu taufen. Zu παρεγίνοντο vgl. Mt 2 1. 3 1 Das Imp. schildert das Herzuströmen der Täuflinge**). — V. **24**. Da die Be-

---

*) Dass man, lediglich um Jesus und den Täufer noch einmal mit einander vergleichen zu können (vgl. Baur), diese höchst auffallende Rückkehr Jesu zur Täuferwirksamkeit erfand, ist doch äusserst unwahrscheinlich, besonders für den Evangelisten, der das Messianische Auftreten Jesu bei der Tempelreinigung verfrüht und im Gespräch mit Nikodemus sein ganzes Programm entwickelt haben soll. Nur wenn man auf Grund einer Missdeutung von 3 5 hier schon ein Vorbild der christlichen Taufe (Meyer, Ew.) oder wenigstens eine Weissagung darauf (Hengst.) findet, kann man darin eine antizipierte Legitimation der christlichen Taufe durch den Meister (Hltzm.) sehen. Allein in der folgenden Darstellung wird dies Taufen Jesu überall als mit dem Taufen des Joh. ganz gleichartig betrachtet (vgl. V. 25), und irgend eine nähere Beziehung auf die Person Jesu ihm nicht beigelegt (gegen God.). Dass Jesus damit das prophetische Zeugnis des Täufers bestätigen (Keil) oder zum Messianischen Reich einweihen wollte (Schnz.), wird rein eingetragen.

**) Auf den Norden führt die Angabe des Euseb. u. Hieron., wonach Salim acht Römische Meilen südlich von Skythopolis lag, sodass Ānon das von Robinson (neuere Forsch. p. 400) gefundene Ainun sein könnte. Dass der mit den Johannesjüngern Streitende V. 25 als ein Judäer bezeichnet wird, spricht entschieden dagegen, dass es noch in Judäa lag (Meyer), und da das ausdrückliche τὸ πρῶτον 10 40 anzudeuten scheint, dass der Täufer sich nicht mehr in Peräa befand (vgl. V. 26), es aber nicht wahrscheinlich ist, dass Johannes in Samarien taufte, so muss er sich weiter nordwärts gewandt haben nach den Grenzen Galiläas, um auch der dortigen Bevölkerung seine Wirksamkeit zuzuwenden. Den Namen, der meist für eine Intensivform von עין genommen wird (vgl. noch Keil, Schegg, Schnz.), erklärt Meyer durch עין יין Taubenquell. Ew., Wiesel. p. 247 f., Hengst., God., Luth., Whl., Mühlau in HbA denken an die beiden Orte שלחים ועין (Jos 15 32) an der Südgrenze Judas.

merkung, dass Johannes noch nicht ins Gefängnis geworfen war, im Zusammenhang unseres Evangeliums gar nicht motiviert ist, vielmehr nach V. 23 ganz überflüssig erscheint, so kann in ihr nur eine Rücksichtnahme auf die Darstellung der älteren Evangelien liegen, in denen es nach Mk 1 14 (mehr noch nach Mt 4 12—17) so scheinen musste, als sei Jesus überhaupt erst nach der Gefangennehmung des Täufers aufgetreten, also ein solches Nebeneinanderwirken beider, wie es die folgende Erzählung voraussetzt, unmöglich gewesen. Dieser auf Grund der synoptischen Darstellung entstandenen irrigen Vorstellung will der Evangelist berichtigend entgegentreten*). — V. **25.** *οὖν*) reassumirend, kehrt nach der V. 24 eingeschalteten Bemerkung zu dem V. 22f. berichteten Nebeneinanderwirken Jesu und des Täufers zurück. *Es entstand* nämlich infolge davon *eine Streitverhandlung*, ein Disput (ζήτησις, wie Act 15 2) *seitens der Johannesjünger mit einem Judäer*, also mit einem, der aus der Gegend kam, wo Jesus nach V. 22 wirkte, und zwar *über Reinigung* (vgl. 2 6). Wenn der Streit nach dem Zusammenhang (vgl. das *οὖν*) in näherer Beziehung zu dem Taufen Johannis und Jesu stand, so wird er sich darauf bezogen haben, welches eine höhere Reinigung bewirke, da der Judäer offenbar wegen des grossen Beifalls, den die Taufe Jesu finde (V. 26), diese für wirksamer hielt, was Lck. vergeblich bestreitet **).

---

*) Dass er dies thun durfte, zeugt aber unfehlbar von selbständiger Kunde der Verhältnisse. Denn dass er bloss, um für das neue Nebeneinander Jesu und des Täufers Raum zu gewinnen, den altüberlieferten Sachverhalt künstlich rektifiziert haben sollte (vgl. Keim, Hltzm. u. a.), liegt doch für einen Schriftsteller, der nur nach ideellen Gesichtspunkten gearbeitet haben soll, ganz fern. Keil bestreitet jede Beziehung auf die Synoptiker, Hengst., Luth., Whl. u. a. wenigstens jeden Widerspruch mit ihnen.

**) Die nur flüchtig andeutende Art, wie der Evangelist den Anlass des folgenden Zeugnisses skizziert, spricht nicht für eine Erdichtung, welche ihr Motiv klarer dargelegt hätte. Dieselbe lässt sich auch nicht aus dem späteren Streit der Johannesschüler mit der Gemeinde erklären, wie am besten die ganz vergeblichen Versuche von Hltzm. p. 75 zeigen. Von einem solchen wissen wir schlechterdings nichts, da die Johannestaufe (Act 18 25. sich nach Act 19 2ff. lediglich dadurch von der christlichen unterschied, dass sie sich auf den erst kommenden Messias bezog und den Geist noch nicht mitteilte. Von dem *καθαρισμός* ist dabei garnicht die Rede, und demselben jede Beziehung auf die Taufe abzusprechen (Weizs.), offenbar kontextwidrig. Wie man bei dem Streit jenen *καθαρισμός* dachte, ob auf die Sündenschuld oder die Sündhaftigkeit selbst bezüglich, lässt sich nicht ermitteln (gegen Meyer, Whl.). Den Judäer halten Hofm., Thol., Luth., Hltzm. für einen feindseligen Pharisäer oder Juden überhaupt; Chrys., Euth.-Zig., Ew. u. a. für einen von den Christusjüngern Getauften. Aber dass er grade die Johannestaufe für nicht mehr nötig erklärte (Lck., vgl. Luth., Keil),

— V. **26.** ὃς ἦν μετὰ σοῦ etc.) weist auf 1 28f. zurück, wie das Folgende auf das Zeugnis des Täufers 1 29ff. und lässt durchblicken, dass Jesus sein Ansehen erst diesem Zeugnis des Täufers verdanke. Daher das οὗτος: dieser, von dem man doch schon aus Dankbarkeit für dieses Zeugnis erwarten sollte, dass er dem älteren Täufer keine Konkurrenz machen werde. Dass Jesus in unmittelbarer Nähe wirkte (de W.), folgt aus dem ἴδε keineswegs, eher aus der Mitteilung der Jünger darüber das Gegenteil. Die leidenschaftliche Übertreibung in dem καὶ πάντες zeigt am besten, dass der Neid über die Erfolge des grossen Rivalen (die also wohl in dem Streit V. 25 zur Sprache gekommen waren) der Grund ihrer eifersüchtigen Gereiztheit ist.

V. **27—36.** Das letzte Zeugnis des Täufers zeigt, wie Jesus trotz seines Rückzugs auf die Täuferwirksamkeit doch selbst in den Augen des Joh. der hoch über ihn erhabene Messias bleibt. — λαμβάνειν) ist das einfache Nehmen, dem Geben entsprechend. Der allgemeine Satz, dass jeder Erfolg ein göttlich gegebener sei, soll nach dem Kontext im Sinne des Täufers lediglich auf Jesum angewandt werden (vgl. Olsh., de W., Schegg, Schnz., Whl., Hltzm.), da das eifersüchtelnde Anbringen der Jünger V. 26 lediglich eine Rechtfertigung Jesu erwarten lässt und eine Hinweisung darauf, dass sie sich in den Gang der von Gott geleiteten Entwickelung zu finden haben*). — V. **28.** αὐτοὶ ὑμεῖς) ihr selbst, obgleich ihr gegen jenen so gereizt seid, seid mir Zeugen, indem ihr auf mein Zeugnis über ihn provoziert (V. 26), dass ich mich nur für den Vorläufer dieses Jesus erklärt, also keinen Grund habe, auf seinen grösseren Erfolg eifersüchtig zu sein, da ein solcher ihm als dem grösseren Nachfolger naturgemäss zukommt. Das ἀλλά trennt die Aussage 1 20 von der zweiten, die daher mit einem ὅτι recit. eingeführt wird, obwohl sie in echt Johann. Weise eine

---

oder das Taufen überhaupt zurückwies, weil es ja nun ein zwiespältiges geworden (God.), erhellt nicht. Schon die Rcpt. verstand das ἰουδαίου nicht mehr und setzte dafür das gewöhnliche ἰουδαίων (ℵ Vers., Orig., WH. a. R.); O. Hltzm. konjiziert των ιησου.

*) Cyrill, Beza, Jansen, Beng., Lck., Maier, jetzt wieder (God. mit Hinweisung auf Hbr 5 4, wo doch ein ἑαυτῷ dabei steht, beziehen das Wort V. 27 auf Johannes selbst im Sinne von: non possum mihi arrogare et rapere, quae deus non dedit (Wttst.), wofür Hengst. anführt, dass er sich als einen blossen Menschen bezeichne; Kuin., Thol., Lng., Brückn., Ew., Luth., Keil gar auf beide. Dass die Jünger V. 26 auf das Zeugnis 1 29—34 zurückgewiesen hatten, macht keine Schwierigkeit, da ja 1 30 selbst auf das erste Zeugnis des Täufers zurückwies und voraussetzte, dass die Jünger dasselbe ebenfalls gehört hatten, was hier nur aufs neue bestätigt wird. Meyer sieht in dem ἀλλ' ὅτι den Übergang in die abhängige Rede (vgl. Win. § 63, II, 2). — In V. 28 hat WH. i. Kl. εγω (B) nach ειπον.

ganz freie Zurückweisung auf V. 23 lediglich seinem Sinne nach enthält. Das *ἐκείνου* geht nicht auf das appellative *ὁ Χριστός*, sondern auf Jesum, den er 1 27 als den *ὀπίσω ἐρχόμενος* bezeichnet und V. 30 als den *Χριστός* erkennen gelehrt hatte. — **V. 29.** *ὁ φίλος τοῦ νυμφίου) καὶ' ἑξοχήν*, ist der Freund, der dem Bräutigam die Braut wirbt (vgl. IIKor 11 2), der *παράνυμφιος*, gewöhnlich שושבן genannt (Lightf. p. 980). Es liegt hier nicht ein Gleichnis vor, wie Mk 2 19 f., sondern der Täufer vergleicht nach Analogie des ATlichen Bildes von der Ehe Gottes mit seinem Volke (Hos 2 18 f. Jes 54 5) sich mit dem Brautwerber, weil er das Volk auf das nahende Gottesreich vorbereitet hat, Jesum aber mit dem Bräutigam, der bei der bevorstehenden Errichtung dieses Reiches seine innigste Vereinigung (die Hochzeit) mit der Volksgemeinde als seiner Braut feiern wird. Er selbst ist also nicht der Bräutigam, welchem die Braut angehört, und macht daher keinen Anspruch auf das Kommen des Volkes zu ihm. Die neidlose Freude des Brautwerbers an dem Glück des Bräutigams wird lediglich ausgemalt, dadurch, wie er (an demselben unbeteiligt) dasteht und sich höchlichst freut über den lauten Jubel des Bräutigams (wofür die *φωνὴ τ. νυμφίου* bekannter Ausdruck, vgl. Jer 7 34. 16 9), den er vernimmt *). Zu der Steigerungsformel *χαρᾷ χαίρει* vgl. Win. § 54, 3 und ITh 3 9, wo ebenfalls *διά* dabei steht. Das *αὕτη* geht auf die der neidlosen Freude des Brautwerbers entsprechende, welche die seinige ist, und daher nur vollständig geworden sein (bem. das Perf. *πεπλήρωται*, wie IJoh 1 4) kann, wenn er von dem Zudrang des Volkes zu Jesu hört (V. 26), worin er bereits die Vereinigung des Bräutigams mit der Braut beginnen

*) Meyer denkt speziell an den Jubel des Hochzeitstages, der ja noch gar nicht gekommen ist, wenn der Täufer sein Vorläufergeschäft noch fortsetzt (gegen Chrys. u. a.), de W., Keil, Hltzm. an die Wünsche und Befehle, Thol. an die Unterredung oder das Kosen des Bräutigams mit der Braut (Grot., Olsh., Lange), Mich., Paul. gar an den Ruf aus der Brautkammer nach dem das signum virginitatis holenden Freunde, B.-Crus., Luth. an den Ruf des ankommenden Bräutigams nach der Braut. So willkürlich diese Näherbestimmungen sind, so wenig ist bei dem *ἑστηκώς* an einen bestimmten Moment gedacht, wie das Haltmachen auf dem Brautzuge (Ew.), oder die Erwartung des Bräutigams im Brauthause (B.-Crus., Luth.), den doch der *παράνυμφιος* auf dem Brautzuge begleitete; das Warten auf seine Befehle bei der Hochzeit (Meyer, de W., Schnz., vgl. Beng.: tanquam apparitor), oder das Stehen an der Thüre des Brautgemachs (Kuin.). Die Hinweisung auf die Worte Jesu, die er durch seine Jünger (bes. durch den Apostel Joh.) hört (Hengst., God., doch vgl. auch Schnz.), ist nur ersonnen, um die Anklänge der folgenden Rede an das Gespräch mit Nikodemus zu erklären. Eine Beziehung auf das Hohelied, bes. 5 1 f. (Beng., Hengst., Keil), wird mit Recht von Meyer, Luth., Whl. u. a. bezweifelt, weil dasselbe sonst im NT. nicht messianisch gedeutet wird.

sieht, die sich in dem nahen Anbruch des Messiasreichs (beim Hochzeitstage) vollenden soll. — V. **30**. δεῖ) wie V. 14. Auf dem göttlichen Ratschluss beruht es, wenn jener (an Ansehn und Wirksamkeit) wachsen muss und er geringer werden (ἐλαττοῦσθαι, wie Sir 35$_{23}$. 38$_{24}$). Die Bedeutung des παρανύμφιος geht naturgemäss in dem Masse zu Ende, als sich der von ihm vermittelte Ehebund zu vollziehen beginnt.

Nach Wttst., Beng., Kuin., Paul., Olsh., Thol., Klee, Maier, Ew., Bäuml. wäre hier die Rede des Täufers zu Ende, und es begönne eine Betrachtung des Evangelisten, die sich nach Lck., de W. von hier an wenigstens stärker einmischt. Dagegen halten Meyer, Brückn., Luth. an der wesentlichen Authentie der Rede des Täufers fest, wenn sie auch im Prinzip eine Johanneische Wiedergabe derselben zugestehen (vgl. Hengst., God., Schnz., welche, wie oben gezeigt, durch die Mitteilungen von der Nikodemusrede helfen, während Keil zu wissen meint, dass der Evangelist nicht den vollständigen Wortlaut, sondern nur den Inhalt der Rede des Täufers wiedergebe). Immerhin ist zu erwägen, dass der Evangelist dies Zeugnis jedenfalls nur vom Hörensagen kennt, und dass sich daher hier noch stärker als in den von ihm berichteten Christusreden die überlieferten Täuferworte mit seinen Erläuterungen vermischen mussten, und nur in seiner Lehr- und Ausdrucksweise wiedergegeben werden konnten, was in gewissem Masse sogar Schnz. zugiebt. Dies gilt aber allerdings von der ganzen Rede: denn schon der Ausspruch V. 27 kehrt fast wörtlich 19 11 wieder, und der Schluss von V. 29 hat spezifisch Johanneischen Klang. Dagegen hat das auf alttestamentlichen Anschauungen beruhende Bild vom Bräutigam eine völlig andere Pointe und Ausführung als Mk 2 19; und die Authentie eines Wortes wie V. 30 kann man nur bezweifeln, wenn man mit Strauss ein solches demütiges Zurücktreten des Vorläufers vor seinem grossen Nachfolger für psychologisch undenkbar hält. Dieselbe Mischung aber von spezifisch Johanneischen Gedanken und Ausführungen mit oft kaum damit ganz vermittelten Anschauungen, die auf Erinnerungen an echte Täuferworte zurückweisen, zeigt die Rede bis zum Schlusse in V. 36 (s. d. Auslegung), sodass eine Teilung jedenfalls unmotiviert ist. Die die Echtheit und Geschichtlichkeit des Evang. leugnende Kritik hält natürlich die ganze Scene für freie Erdichtung.

V. **31**. Die höhere Bedeutung Jesu, um derentwillen Johannes willig hinter ihn zurücktritt, führt derselbe nun auf seinen höheren Ursprung und die infolge dessen von ihm ausgehende höhere Offenbarung zurück. — ὁ ἄνωθεν ἐρχόμενος) *der von oben*, d. h. vom Himmel *her Kommende*. Das Part. Praes. bezeichnet zeitlos die wesentliche Eigentümlichkeit, welche dem Messias hinsichtlich seiner Herkunft eignet (vgl. 1 29. 33). Zu künstlich bezieht es Meyer darauf, dass sein Kommen

noch nicht abgeschlossen, solange die Reichserrichtung noch nicht vollendet (vgl. Luth., der sogar seine ganze Berufswirksamkeit einschliesst). Das lokale ἐπάνω (Mt 2 9. 5 14) wird übertragen auf seine alle, d. h. aber nach dem Kontext nicht alle Menschen (Keil, Whl., Hltzm.), sondern alle Gottgesandten überragende Bedeutung. Jene verallgemeinernde Fassung hat bei Hfm., Luth. die Absicht, auch die ganze folgende Aussage nicht auf den Täufer zu beziehen, dessen prophetischen Charakter sie ihnen zu gefährden schien. Das ἐκ, das im ersten Gliede, wie 1 47, vom irdischen Ursprung steht (im Gegensatz zu dem himmlischen des Messias, vgl. I Kor 15 47), bezeichnet im zweiten mit demselben Wortspiel wie 8 23 die Zugehörigkeit, was nur möglich, wenn τῆς γῆς nicht, wie im ersten Gliede, in lokaler Bedeutung, sondern als Kollektivbegriff von der Gesamtheit der Erdbewohner (Apk 13 12. 14 3. 19 2. Mt 5 13) genommen wird. Die irdische Beschaffenheit (vgl. noch Meyer, Keil), welche die Folge davon, kann in dem Ausdruck an sich nicht liegen. Tautologisch Hengst.: er ist und bleibt von der Erde. Das καὶ ἐκ τ. γῆς λαλεῖ geht mit der Rückkehr zu der nächstliegenden Wortbedeutung von ἡ γῆ darauf, dass der Inhalt des von ihm Geredeten der Erde angehört, dass er also nur ἐπίγεια V. 12 redet (Weiss, Joh. Lehrb. p. 111, Keil, Hltzm.), was nicht ausschliesst, dass er diesen Inhalt aus göttlicher Offenbarung empfängt, wie sie ihm ja 1 33 ausdrücklich zugesprochen wird *). — V. **32.** ὃ ἑώρακεν καὶ ἤκουσεν) nämlich in seinem vormenschlichen Sein bei Gott. Die Formen der unmittelbaren sinnlichen Wahrnehmung werden zum Ausdruck für die un-

*) Erst die Beziehung des ἐκ τ. γῆς λαλεῖ auf den Ursprung seines Redens würde den prophetischen Charakter des Täufers ausschliessen, was man vergeblich durch allerlei Verklausulierungen zu verdecken sucht. Vgl. Meyer: er redet, was ihm in der Beschränkung irdischer Bedingtheit zur Erkenntnis gekommen ist, mit Verweisung auf I Kor 13 9; Hengst.; Lek., de W.: der menschlichen Fassungskraft entsprechend; God.: weil er die irdischen Dinge nur von unten her, in gewissen Momenten der Entzückung, wie durch eine Öffnung schaut; Schnz., der es auf das von sich selbst Geredete beschränkt; Whl. u. a. Tisch. hat nach ℵD cod. it. das zweite επανω παντων εστιν gestrichen (vgl. WH. a. R.), das offenbar nur ausfiel, weil V. 32 ohne καὶ (das darum die Rcpt. nach A *I* Mjsc. Vers. ergänzt) sich anschloss. Allein die feierliche Wiederholung des ersten Satzes soll ausdrücklich das ἄνωθεν im Gegensatz zum ersten ἐκ τ. γῆς durch ἐκ τ. οὐρανοῦ erläutern. Das legt die Vermutung nahe, dass Joh. das sonst bei ihm nicht vorkommende ὁ ἄνωθεν ἐρχόμενος (vgl. 1 15. 27. Mt 11 3), das im Sinne des Täufers auf die göttliche Sendung (B.-Crus.), also seinen höheren Beruf ging, im Sinne der Präexistenz gedeutet hat, um die Erhabenheit des Messias (bem. das ebenfalls ganz einzigartige ἐπάνω πάντων) dadurch zu begründen, und ebenso das ἐκ τ. γῆς λαλεῖ durch die beiden voraufgeschickten ἐκ im Sinne von 8 23 erläutert (vgl. zu 1 15. 30).

mittelbare Erkenntnis der Wahrheit, die er aus jenem Sein bei Gott mitgebracht hat, und deren Zeuge er daher ist. Bem. das nachdrückliche τοῦτο: *dies und nichts anderes.* — οὐδεὶς λαμβ.) steht im tragischen Kontrast mit dem Vorigen, der, mit dem einfachen καί eingeführt, nur um so schneidender hervortritt. Allerdings wird diese Aussage durch V. 33 ähnlich restringiert, wie die von 1 10 f. in V. 12; aber ganz vergeblich bemüht sich Meyer. dieselbe mit dem πάντες in V. 26 und der Freude des Täufers über den Zudrang zu Jesu V. 29 dadurch auszugleichen, dass ihm jene vielen immer noch zu wenig sind (ähnlich Hengst., Luth., God., Whl.)*). — V. **33**. αὐτοῦ) steht mit Nachdruck voran, weil es dem folgenden ὁ θεός entsprechen soll. Weil das Siegel zur Beglaubigung einer Schrift dient, so bezeichnet das ἐσφράγισεν (vgl. Röm 15 28), dass der, welcher das Zeugnis Jesu annimmt, weil es sich ihm durch den Glauben an seinen Ursprung von Gott als wahr erprobt, die Wahrhaftigkeit Gottes (ἀληθής, wie Mk 12 14) bestätigt (vgl. das Gegenstück zu diesem echt Johanneischen Gedanken in I Joh 5 10). — V. **34**. ὃν γὰρ ἀπέστειλεν etc.) erklärt, inwiefern die Annahme des Zeugnisses Jesu eine Anerkennung der Wahrhaftigkeit Gottes involviert; denn da der Abgesandte nur die Worte seines Absenders zu überbringen hat, so sind die Worte, die er redet, unmittelbar Gottes Worte. Der Satz ist also nicht ein Allgemeinsatz, wie schon der Aor. zeigt, sondern er soll auf Jesum angewandt werden. Bem., wie hier der Ursprung seiner Worte aus Gott auf seine göttliche Sendung (das ἄνωθεν ἐρχόμενος im Sinne des Täufers, vgl. die Anm. zu V. 31) zurückgeführt wird; und die völlige Identifizierung seiner Worte mit den göttlichen dadurch begründet, dass Gott den Geist nicht nach einem Masse (ἐκ von der Norm, vgl. Win. § 51, 1, d) giebt, d. h. so, dass sein Geben an ein gewisses Mass der Geistesbegabung (μέτρον, wie Röm 12 3. Eph 4 7) gebunden wäre, über das er nicht hinausgehen könnte oder

*) Wie es echt Johanneisch ist, den Ursprung der Verkündigung Jesu auf die unmittelbare Anschauung, die Christus in seinem uranfänglichen himmlischen Sein gehabt hat, zurückzuführen, so ist dieser in der Rede des Täufers und ihrer Situation unmögliche Rückblick auf die schliessliche Erfolglosigkeit seines Zeugnisses ein reiner Nachhall der Betrachtungen des Prologs, wenn auch der Evangelist sich dieselben vielleicht dadurch mit der Situation vermittelte, dass er den Täufer trotz jenes Zudrangs auf die Unempfänglichkeit der Menge, die sich doch schliesslich herausstellen werde, prophetisch hinweisend denkt (vgl. z. V. 19). Selbst nach Keil scheint die Form dieses Wortes, weil sie an 1 11 erinnert, dem Evangelisten anzugehören. — Das τουτο streicht Tisch. (vgl. WH. a. R.) nach ℵD cod. it, obwohl dasselbe bei ℵ fortfallen musste, weil er *ον εωρακεν* liest.

wollte. Darin liegt positiv, dass Jesus im Unterschiede von den Propheten, die den Geist doch nur massweise erhielten, ihn in ungemessener Fülle erhalten hat, wodurch dann eben die bedingungslose Gleichsetzung seiner Worte mit den Worten Gottes begründet wird*). — V. **35** bezeichnet schliesslich die hohe Bedeutung Jesu, um derenwillen der Täufer vor ihm zurücktritt, direkt als die Messianische, wonach er das höchste Heil vermittelt, und darum von dem Verhalten zu ihm Heil und Verderben abhängt. Daher wird er hier als der Erwählte der göttlichen Liebe bezeichnet (vgl. z. 1 34), und die Übertragung des Sohnesverhältnisses auf sein Verhältnis zu Gott ausdrücklich dadurch erläutert, dass der Vater den Sohn liebt (vgl. Mk 1 11). Eben infolge dieser Liebe ist ihm die Messianische Vollmacht in ihrem ganzen Umfange verliehen (Mt 11 27); denn das *πάντα* bezeichnet im Gegensatz zu dem beschränkten Beruf des Vorläufers die Ausführung aller göttlichen Heilsratschlüsse (vgl. Keil, Hltzm.)**). Zu der Prägnanz in dem *ἐν τῇ*

*) Diese Begründung zeigt, dass V. 33 nicht von der Wahrhaftigkeit Gottes in Erfüllung seiner Weissagungen (Ew., Keil) die Rede ist, oder gar davon, dass das Zeugnis Jesu dem Zuge des Menschenherzens zu ihm entspricht (Whl.). Die Rcpt. ergänzt *ο θεος* (AD^1 Mjsc. Vers. Orig. Trg. txt. i. Kl.) als Subjekt nach *δίδωσιν*. Ebenso unnötig ist die Ergänzung eines *αὐτῷ* (Lck., de W.), dessen Weglassung God. dadurch erklärt, dass Gott Jesu den Geist nicht nur für seine Person, sondern für alle giebt (vgl. B.-Crus Ebr., die *ὃν ἀπέστειλεν* zum Subjekt machen und an die Geistesmitteilung durch Jesum denken), oder eines: im vorliegenden Falle (Hengst., Lng.). Ganz willkürlich aber denkt Meyer an eine Geistbegabung im Himmel, während natürlich an die gedacht ist, von welcher der Täufer 1 32 redete (vgl. God., der mit Recht auf das *καὶ ἔμεινεν ἐπ' αὐτόν* verweist). Dann aber wird auch klar, dass V. 34 ganz unvermittelt neben V. 32 steht. Nach diesem Verse ist die Verkündigung Jesu eine unbedingt wahre, weil sie ein Zeugnis von dem ist, was er selbst in seinem himmlischen Leben geschaut hat, nach jenem, weil Gott diesem Gesandten seinen Geist in reicherem Masse giebt als allen anderen, und ihm dadurch seine eigensten Worte in den Mund legt. Mag sich das der Evangelist immerhin so vermittelt haben, dass der Geist Christum lehrt, wie er das bei Gott Geschaute den Menschen mitteilen soll (vgl. Meyer), so tritt diese Vermittelung hier doch durchaus nicht hervor, und wir sehen also auch hier durch seine Auffassung und Darstellung das echte Täuferwort hindurchblicken, das die einzigartige Hoheit Christi auf die durch ihn gebrachte höhere Offenbarung zurückführte, diese aber nicht aus dem himmlischen Leben Christi, sondern aus seiner höheren Geistbegabung ableitete.

**) Sicher geht das neutrische *πάντα* nicht auf omnes doctrinae suae partes (Kuin., vgl. Grot.) oder auf den Geist und seine Wirkungen (Whl.); aber ganz kontextwidrig verweisen Meyer, God. auf das Weltregiment des erhöhten Christus. Die Entscheidung über Leben und Tod (Hengst.) tritt erst V. 36 als Folge davon auf. Gewiss ist der Ausdruck ganz Johanneisch (vgl. 10 17. 17 23 ff. und 13 3); aber das schliesst durchaus nicht aus, dass schon der Täufer die Messianische Vollmacht Jesu auf seine Erwählung zum Sohne der göttlichen Liebe zurückführte.

χειρὶ αὐτοῦ vgl. Win. § 50, 4, a. — V. **36**. ὁ πιστεύων εἰς τὸν υἱόν) vgl. V. 16. 18. In dem Praes. ἔχει tritt es zum ersten Male klar hervor, dass das höchste Heil, welches mit dem ewigen Leben im Messiasreiche gegeben ist (Mk 10 17. 30), nach Johanneischer Anschauung für den Gläubigen schon gegenwärtig beginnt. Näheres darüber z. 5 24. Das ἀπειθῶν bezieht sich nach dem Kontext auf den von dem Sohne verlangten Glauben (vgl. Act 14 2. 19 9. Röm 11 30 im Gegensatz zu der ὑπακοὴ πίστεως Röm 1 5) *). Durch das οὐκ ὄψεται (vgl. V. 3) wird die Teilnahme am ewigen Leben im zukünftigen Gottesreich dem Ungehorsamen abgesprochen. Dass *der Zorn Gottes* (vgl. Mt 3 7) *auf ihn gerichtet bleibt* (μένει ἐπ' αὐτόν, wie 1 32 f.), setzt voraus, dass der den Glauben Verweigernde in einem sittlichen Zustande sich befindet, der dem göttlichen Zorne verfallen ist, welche Zornverfallenheit bei ihm, weil er nicht im Glauben an den Messias durch denselben vom Verderben errettet wird (V. 16. 17), eine bleibende ist. Der Zorn wird also nicht erst durch die Glaubensverweigerung erregt, sodass derselbe nur als ein dauernder bezeichnet wäre (Ritschl, de ira Dei p. 18 f., Hengst., Brückn., God.).

Kap. IV.

Das zweite Hauptstück des zweiten Teiles (4 1—42) zeigt uns Jesum in Samarien, wo er aufs neue durch seine Selbstoffenbarung den ihm zunächst entgegentretenden blossen Wunderglauben zu einem höheren Glauben führt.

V. **1—6**. Jesus am Jakobsbrunnen. — ὡς) wie 2 9. 23. Das οὖν weist auf den 3 26 berichteten Zulauf zurück, bei welchem nicht ausbleiben konnte, dass Jesus in Erfahrung brachte (ἔγνω, wie Mk 5 43. 6 38, nicht von übernatürlicher Erkenntnis),

*) Freilich kommt diese Auffassung des Glaubens, die nicht mit Luther und vielen durch Gleichsetzung des ἀπειθεῖν mit dem Unglauben zu verwischen ist, bei Joh. nirgends vor; und da das erste Hemistich nach Inhalt und Form einen spezifisch Johanneischen Gedanken ausdrückt, so liegt die Vermutung nahe, dass das ursprüngliche Täuferwort von dem Gehorsam gegen die Gottesworte des höchsten Gottgesandten (V. 34) das höchste Heil abhängig machte, wie von dem Ungehorsam dagegen die Ausschliessung davon. Dass ein solches aber mit der Johanneischen Deutung vermischt ist, erhellt auch daraus, dass vom Zorn Gottes sonst nie bei Joh. die Rede ist, und dass gleich im Folgenden ζωή vom Leben im vollendeten Gottesreiche steht, was Keil vergebens bestreitet und Meyer dadurch mit der Johann. Anschauung in Einklang bringt, dass man das ewige Leben nur empfangen kann, wenn man es im Diesseits bereits empfangen hat (vgl. 6 40). — Das δε vor απειθων, das ℵ mit cod. it. wegen des parallelen ο πιστευων fortlässt, hat Tisch. gestrichen.

wie derselbe zu den Ohren der Pharisäer gekommen sei. Bem., wie auch bei Joh. nach dem Vorgange des Luk. (vgl. z. B. 7 13) Jesus schon während seines Erdenlebens mit dem Namen bezeichnet wird, der ihm erst in seiner Erhöhung zu teil geworden (ὁ κύριος). Echt geschichtlich ist es, dass nicht etwa die Hierarchie, sondern nur die herrschende Partei im Volke (οἱ Φαρισαῖοι) auf Jesum aufmerksam wird, weil ein Beifall, welchen einer, der sich ganz fern von ihnen hielt, fand, jedenfalls ihren Einfluss auf das Volk beeinträchtigen musste. In dem Satz mit ὅτι wird die Kunde, die sie beunruhigte, wörtlich wiedergegeben; daher der Name Ἰησοῦς und die Praesentia. Vgl. Gal 1 23. Hier wird ganz klar, dass der Evangelist alle, welche die Autorität Jesu soweit anerkennen, dass sie seiner Aufforderung zur Taufe Folge leisten, seine Jünger nennt (vgl. die Anm. z. 1 43)*). — V. 2 ist nicht zu parenthesieren, weil die Struktur nicht unterbrochen wird. — καίτοι) wie Act 14 17, nur durch γε verstärkt: *obwohl wenigstens,* berichtigt den vom Evangelisten selbst (nach Analogie des Täufers) gebrauchten Ausdruck 3 22 (was Meyer, Schnz. nach Patr. vergeblich in Abrede stellen), um hervorzuheben, dass er keineswegs, wie die Pharisäer befürchteten, dadurch sich einen Anhang im Volke warb, eine Jüngerschaft sammelte (vgl. Anm. zu 3 22). Die unbeschränkte Aussage, dass er selbst nicht taufte, zeigt, dass dies Nichttaufen grundsätzlich war, offenbar weil er, auf welchen Johannes als den mit dem Geiste Taufenden hingewiesen hatte, nicht wohl selbst mit Wasser taufen konnte, ohne den Schein zu erwecken, als verzichte er darauf, dieser Höhere zu sein (vgl. Weizs., Luth., God.)**). — V. 3. ἀφῆκεν τὴν Ἰουδαίαν) soll offenbar durch

---

*) Tisch., Treg. a. R. lesen nach ℵD u. vielen Vers. ο ιησους, das zur Vermeidung der gleich folgenden Wiederholung in ο κυριος geändert sei. Allein da gleich darauf V. 2 noch einmal ιησ. folgt, hätte man wohl eher das zweite geändert; auch zeigt sich in ganz ähnlichen Fällen, wie 1 43. 2 1—4, ein solches Bedenken durchaus nicht, während die Ersetzung des seltenen ο κυριος (Rcpt., Lchm., WH.), das hier zum ersten Male vorkommt, durch ο ιησ. so nahe lag. Dagegen ist die Auslassung des η nach ει (ABL WH. i. Kl. Trg. a. R.) einfacher Schreibfehler. — Nach Keil, Whl. ist die Bezeichnung ὁ κύριος gewählt, um anzudeuten, dass er im Bewusstsein seines göttlichen Berufes seine Wirksamkeit in Judäa aufgegeben hat. Von feindseligen Plänen der Pharisäer gegen ihn, der ihnen wegen seines reformatorischen, wunderthätigen Auftretens gefährlicher erschien als Johannes (Meyer, doch vgl. auch Lek., Olsh., de W., Luth.), oder gar davon, dass sie bei der kürzlich geschehenen (?) Verhaftung des Täufers beteiligt gewesen (Hengst., God., Schnz.), ist nichts angedeutet.

**) Es geschah also nicht bloss, um sich keine Zeit vom Predigen abzumüssigen (de W., Thol. nach kath. Ausl.), oder weil er auf sich selbst hätte taufen müssen (Tert. de. bapt. 11): weil er zeigen wollte, dass er der sei, der alle tauft bis auf den heutigen Tag (Hengst.) und

V. 1 motiviert werden; und jene Stelle ergiebt lediglich, dass das Aufsehen, welches seine Wirksamkeit bei den Pharisäern zu machen begann, ihn bewog, dieselbe abzubrechen und sich in sein entlegeneres Heimatland zurückzuziehen. Offenbar wollte er Konflikten mit ihnen aus dem Wege gehen, welche grade seine noch vorbereitende Wirksamkeit in Judäa, wo diese Partei wohl am einflussreichsten war, in unerwünschter Weise stören und der in seiner Heimat beabsichtigten Wirksamkeit von vorn herein Schwierigkeiten bereiten mussten (vgl. Keil, Whl., Hltzm.) *). — V. 4. ἔδει) der geographischen Lage nach, weil der gewöhnliche Pilgerweg der Galiläer durch Samarien ging (Joseph. Ant. 20, 6, 1), wenn man nicht zur Vermeidung des verhassten Landes durch Peräa ziehen wollte, wozu aber Jesus keinen Anlass hatte. Der Evangelist hebt mit Absicht hervor, dass es für ihn der natürliche Weg war, um anzudeuten, dass er keine Wirksamkeit in Samaria suchte, sondern die dort gefundene eine unmittelbar ihm von Gott gegebene war (vgl. Luth.). — V. 5. οὖν) bei Gelegenheit dieser Durchreise kam er nach einer Stadt Samaria's hin (εἰς, wie Mt 21 1, also nicht hinein, wie V. 8, 28 zeigt), die Sychar heisst. Nach der herkömmlichen Annahme ist dies dieselbe Stadt, welche Gen 33 18. Jos 20 7. שְׁכֶם (LXX: Συχέμ, vgl. Act 7 16), später Neapolis (Joseph. Bell. 4, 8, 1) und jetzt Nabulus heisst. S. Robinson III, p. 336. Man meinte dann, freilich ohne jeden Beweis, hier eine zur gewöhnlichen Benennung gewordene Entstellung des alten Namens, und zwar meist nicht eine zufällige (Lck., Olsh.), sondern eine absichtliche, auf Saufstadt (Lightf. nach Jes 28 1), oder Lügenstadt (vgl. Hengst.: Bildung des Evang. zur Charakteristik des Samaritanischen Lügenwesens) lautend, zu finden. Aber das λεγομένην deutet auf einen unbekannteren Ort (vgl. 11 54), und da Sichem reich an Wasser war und in seiner

---

die christliche Taufe sich vorbehalte (Whl.), aber auch nicht bloss, weil diese actio ministerialis sich mehr für die Jünger als den Herrn selbst schickte (Beng., Lck., Ew., Meyer, Schnz.). Hilg., Hltzm., die an die christliche Taufe denken, finden hier lediglich eine Nachbildung von I Kor 1 17.

) Luth. denkt nach Hofm. speziell an Störungen seines Heilswerks, wie er sie (irriger Weise) 3 25 ff. berichtet fand, die meisten (auch Meyer) an Verfolgungen und Feindseligkeiten seitens der Pharisäer, die er durch einen längeren Aufenthalt hier aufzureizen befürchtete. Aber davon hat V. 1 nichts angedeutet und man sieht auch nicht ein, was sie jetzt schon dazu bewegen konnte. Mit dem Verlassen Judäas hat Jesus das Taufen aufgegeben, das sich bei dem völligen Schweigen unserer Berichte keineswegs bei seiner galiläischen Wirksamkeit von selbst verstand (gegen Meyer). — Das πάλιν, das alle neueren Kritiker mit der Rcpt. aufnehmen, fehlt bei AB א Mjsc. und ward mit Beziehung auf 1 44 eher zugesetzt, als weggelassen.

nächsten Umgebung viele Quellen hatte, so ist Sychar wohl eine besondere, in der Nähe von Sichem befindliche Stadt, das heutige al Askar östlich von Nabulus. So die meisten Neueren, vgl. bes. Delitzsch in Guericke's Luth. Ztschr. 1856. p. 244 ff. Ew., Jahrb. VIII, p. 255 ff. Der Name Sichar oder Suchar kommt schon im Talmud vor, vgl. auch Hier. Onom. 154. Wohl nur Schnk. dachte an einen Irrtum des heidenchristlichen Verfassers. Die Stadt lag in der Nähe (*πλησίον*, wie Dtn 1 1. 11 30) des Grundstücks (*χωρίον*, wie Mk 14 32), das Jakob bei Sichem gekauft hatte (Gen 33 19), auf dem die Gebeine Josephs begraben wurden (Jos 24 32), und an das die LXX schon bei dem Felde zu denken scheinen, das Jakob Gen 48 22 dem Joseph schenkte. — V. 6. Der Jakobsbrunnen, ein Quellbrunnen (V. 11), dessen Herrichtung die (von Hengst., Keil, Schnz. noch heute vertretene) Überlieferung dem Jakob zuschrieb, ist noch jetzt, jedoch ohne Quellwasser, vorhanden und verehrt. S. Robinson III, p. 330. — *οὖν*) *Da nun Jesus ermüdet* (*κεκοπιακώς*, vgl. Dtn 25 18. II Sam 17 2) *war auf Anlass der Wegwanderung* (*ὁδοιπορία*, wie Sap 18 3. II Kor 11 26), und sich ein solcher Quellbrunnen in der Nähe befand, *setze er sich* dort *nieder* (bem. das schildernde Imperf., das die folgende Erzählung vorbereitet) und zwar, wie der Evang. hervorhebt um anzudeuten, wie sich die Situation, welche das folgende Gespräch herbeiführte, völlig ungesucht ergab, *so ohne weiteres,* ohne alle Umstände (*οὕτως* gleich *ἁπλῶς ὡς ἔτυχε*, Chrys.) *am Brunnen.* Meyer fasst *ἐπί* als Bezeichnung der unmittelbaren Nähe mit Verweisung auf Mk 13 29; doch erinnert Win. § 48, c. mit Recht daran, dass der Rand der Quelle höher liegt als die Quelle selbst (vgl. Keil, Luth.). Die Angabe der Mittagstunde motiviert die Ermüdung und den Durst Jesu. Auch hier also nicht Römische Stundenzählung (s. z. 1 40), sodass es 6 Uhr morgens (Rettig, Ebr.) oder abends (Ew., Keil, Whl.) gewesen wäre. Allerdings wäre die Abendzeit die gewöhnlichere fürs Wasserholen; allein dass es nicht die gewöhnliche Zeit war, erhellt ja daraus, dass nicht mehr Wasserholende kommen *).

V. **7—15.** Das Gespräch mit der Samariterin. — *ἐκ τῆς Σαμαρείας*) geht natürlich nicht auf die zwei Stunden entfernte Stadt (Sebaste); daher mit *γυνή* zu verbinden: eine

*) Das *ου* statt *ο* V. 5 (Treg. a. R., Meyer nach CDL) ist Verfeinerung, wie 2 22. — Die Fassung des *οὕτως* V. 6: ermüdet wie er war (Erasm., Beza, Win., Hengst., Ebr., Schegg, Whl.), sodass es das vorherige Partizip dem Sinne nach wiederhole, würde, wie Act 27 17. 20 11, seine Voranstellung fordern. Das bei Joh. nirgends gesicherte *ωσει* hat die Rcpt. statt *ως* gegen entscheidende Zeugen. Der Evang. erwähnt die Stunde schwerlich, weil ihm die Stunde dieser ersten Samariterpredigt unvergesslich wichtig geblieben war (Meyer).

Samariterin. Joh. hebt die Landesangehörigkeit hervor, um das Charakteristische des folgenden Gesprächs vorzubereiten. Dass sie am Jakobsbrunnen Wasser schöpfen will, spricht dafür, dass sie nicht aus dem wasserreichen, ½ Stunde nördlicher belegenen Sichem, sondern aus dem näheren Sychar kommt. — V. 8. *γάρ*) begründet, weshalb er den Dienst der Frau in Anspruch nahm; die Jünger, die wohl das auf Reisen unentbehrliche *ἄντλημα* bei sich führten, waren fortgegangen, und zwar zur Stadt, um Nahrungsmittel (vgl. Mt 3 4) zu kaufen. Die Trennung der Juden von den Samaritanern war damals schwerlich so schroff, wie es die spätere Tradition darstellt, da der Handelsweg und der gewöhnliche Weg der Festpilger durch Samarien ging. Jedenfalls war Jesus über das Volksvorurteil erhaben. — V. **9**. *πῶς*) wie 3 12: *wie kommt es, dass du, obwohl du ein Jude bist* (was sie an der Sprache erkennt), *von mir, obwohl ich ein Samaritanisches Weib bin, zu trinken verlangst?* In der starken Betonung des *γυν. Σαμαρ. οὖσης* liegt eine gewisse Befriedigung darüber, dass er als Jude, der sonst mit den Samaritanern nichts zu thun haben mochte, sich genötigt sieht, sie mit seiner Bitte anzugehen, sie hat etwas Neckendes (vgl. Luth.). Der Evangelist erklärt (*γάρ*) ihr Wort daraus, dass Juden mit Samaritanern (bem. das Fehlen der Art.) sonst keinen freundschaftlichen Verkehr pflegen *). — V. **10**. Jesus, der nicht die Absicht hatte, sich auf eine Wirksamkeit in Samarien einzulassen (s. z. V. 4), weshalb er auch nicht in die Stadt ging, sondern am Brunnen rastete und nur die Jünger Speise holen liess, sieht in der Art, wie das Weib auf Anlass seiner Bitte ein Gespräch mit ihm anknüpft, den Wink Gottes und lenkt, das eigene Bedürfnis vergessend, das Gespräch auf den höchsten

*) V. 7, wie in den folgenden Versen, lies nach den ältesten Zeugen *πειν* (ℵ: *πιν*), vgl. Buttm. neut. Gramm. p. 58. Hengst. findet in dem *δός μοι πεῖν* den »geistlichen Untersinn«: gieb mir geistliche Erquickung (durch deine Bekehrung). Aber auch Brückn., God., Schegg, Schnz. (vgl. Keil) nehmen nach Augustin gegen die Begründung in V. 8 ohne Grund an, dass Jesus schon bei dieser Bitte beabsichtigt habe, auf das Weib zu wirken. Der augenscheinliche Zweck dieser Bemerkung schliesst, (da doch nicht alle Jünger das *ἄντλημα* trugen) auch nicht aus, dass einzelne, wie Joh., bei Jesu geblieben waren (Hengst., Luth., God.), da die lebensvolle Wiedergabe des Gesprächs schwerlich auf Mitteilungen Jesu (Meyer) zurückgeht. Olsh., God. finden in dem Wort des Weibes V. 9 unbefangene Verwunderung, Meyer eine kecke weibliche Caprice des Nationalgefühls, Whl. einen spitzen höhnischen Anflug, Hengst. gar eine Ahnung, dass er über das gewöhnliche Judentum erhaben sei. — Das *ουν* nach *λεγει* hat Tisch. fast nach ℵ allein, wie V. 11 hinter *πόθεν* mit ℵD u. einigen Vers.. weggelassen und ebenso *ου γαρ — σαμαρειται* (WH. i. Kl.) nach ℵDabe.

Gegenstand seines Berufes. — *τὴν δωρεὰν τοῦ θεοῦ*) bezeichnet die Gottesgabe *κατ' ἐξοχήν*, die er bringt, und deren Verständnis davon abhängt, dass das Weib erkennt, wer es sei, der mit ihr redet (vgl. Luth., God., Keil). Bem. den Nachdruck des *σύ*: dann wäre es an dir gewesen zu bitten, *du hättest ihn gebeten, und er hätte dir zu trinken gegeben lebendiges Wasser* (מַיִם חַיִּים Gen 26 19. Lev 14 5, d. h. Quellwasser, vivi fontes, im Gegensatz zum Zisternenwasser), also solches, wie er es vom Weibe verlangt hat. Jesu wird dies Quellwasser zum Symbol für sein erquickendes, belebendes Wort (de W.), das ja ein wahrhaftiges Gotteswort (3 34), und darum die höchste Gabe Gottes ist (vgl. 7 38). Vgl. Sir 15 3 *). — V. **11**. *κύριε*) Das *τίς ἐστιν ὁ λέγων σοι* V. 10 hat bei dem Weibe die Vorstellung erregt, dass er etwas Besonderes sein müsse; daher die respektvolle (nach Meyer mit Ironie gemischte) Anrede. Das seltene *οὔτε-καί* (III Joh 10) involviert eine variatio structurae (Win. § 55, 7. Blass § 77, 10): *weder hast du ein Schöpfgefäss* (eine *ἰδρία* mit einem längeren Stil oder Strick versehen zum Heraufholen des Wassers), *noch ist der Brunnen* (*φρέαρ*, vgl. Apk 9 1 f.) *so wenig tief*, dass du ohne ein solches aus ihm schöpfen könntest. *Woher hast du also das Quellwasser*, das du mir anbietest? Es liegt hier ein wirkliches Nichtverstehen vor, da das Weib unmöglich voraussetzen konnte, dass der Jüdische Mann ein Gespräch über geistliche Dinge mit ihr beginnen werde und daher nur bildlich rede. Jesus konnte dies natürlich auch nicht anders erwarten und will eben durch den vom Weibe geschickt erfassten Widersinn des eigentlichen Sinnes das Weib zur Ahnung eines höheren Sinnes leiten. — V. **12**. Wo er es aber auch hernehmen will, so muss Jesus ihr, die doch selbst aus diesem Brunnen schöpfen kann, ein höheres und besseres zu bieten haben, und damit

---

*) Dass Jesus die Empfänglichkeit des Weibes erkennt (Meyer, vgl. Hengst., Keil), erhellt nicht, zumal eine solche sich zunächst nicht zeigt; aber er will auch nicht bloss zeigen, dass er durchaus nicht von der Not im letzten Grunde zur Bitte getrieben werde (Whl.), was ja wieder den von V. 8 ausgeschlossenen Sinn derselben voraussetzt. Ersm., Bez., Hengst. fanden schon in der *δωρεά τ. θ.* nach griechischen Vätern die Person Jesu (vgl. Olsh. nach Epiph.: sein eigenes Leben), Lck., de W., Meyer, Schnz. wenigstens die Gelegenheit, in Verkehr mit ihm zu treten. Das lebendige Wasser deutet Meyer willkürlich von der Gnade u. Wahrheit (1 14), Calv., Schnz. von der gratia renovationis, ältere Väter sogar von der Taufe (Justin., Cypr., Ambr. u. a.). Ebenso erraten sind die Deutungen vom Glauben (Lck.), vom ewigen Leben (Hengst., God.), vom vollen Heilsbesitz (O. Hltzm., Whl.), oder gar vom Geiste (Calov., B.-Crus., Hofm., Luth., Keil, Hltzm.), dessen Mitteilung Jesus erst seinen Jüngern in den Abschiedsreden verheisst. In dem *ζῶν* liegt kein Doppelsinn; denn es heisst nicht: Leben gebend (gegen de W., Keil).

scheint er sich über den Erzvater erheben zu wollen, von dem ihnen der Brunnen gegeben ward, und dem er gut genug war, mit den Seinigen und seinem Vieh (*θρέμματα*, wie Joseph. Ant. 7, 7, 3) daraus zu trinken. Bem. die die Verneinung einschliessende Frage mit *μή* (34) und das nachdrückliche *σύ*: *du siehst doch nicht danach aus, als ob du grösser*, d. h. mehr vermögend, und darum etwas Besseres zu geben im stande *wärest*. Auf Joseph führten die Samariter ihre Abstammung zurück, Joseph. Ant. 7, 7, 3. 8, 14, 3; auch dass er ihnen den Brunnen gegeben, war Samaritanische Überlieferung*). — V. **13**. Um der Frau das Verständnis näher zu legen, hebt Jesus eine charakteristische Eigentümlichkeit des von ihm (bem. das nachdrückliche *ἐγώ*) verheissenen Wassers hervor, die dasselbe von diesem (*τούτου*, auf den Brunnen hinweisend), aber auch von allem irdischen Wasser unterscheidet. — V. **14**. *εἰς τ. αἰῶνα*) wie Mk 329: *wird gewisslich nicht dürsten in Ewigkeit*. Gegensatz zu der vorübergehenden leiblichen Erquickung. Das Wort Jesu, durch den Glauben ins innere Leben aufgenommen, bewirkt die Befriedigung des Heilsbedürfnisses auf ewig, sodass man niemals den Mangel dieser Befriedigung empfindet, weil man sie immer hat. Positiv wird das mit nachdrücklicher Wiederholung des *τὸ ὕδωρ ὃ δώσω αὐτῷ* so ausgedrückt, dass das im Glauben angeeignete Wort im Menschen eine immer neue Befriedigung des Heilsbedürfnisses erzeugt. Das Bild einer Wasserquelle (*πηγὴ ὕδατος*, wie Apk 216), deren Strudel von einer solchen Kräftigkeit ist, dass sie ihren Wasserstrahl weithin wirft, bis in weite Entfernung hineinspringt, wird übertragen auf das Wort Gottes, dessen Wirkung bis ins ewige Leben hinein (also zeitlich gefasst) dauert. Vgl. Lck., de W., Hengst.**).

---

*) Die Antwort V. 11 ist also nicht nach dem Typus von 220. 34 gebildet (de W., Hltzm.). WH. hat das *γυνη*, das in B fehlt (ℵ *εκεινη*), nur a. R. Von Sklaven (Kypke), die Hengst., God. unter den Begriff der *θρέμματα* mitbefassen, kommt das Wort, das eigentlich als allgemeiner Begriff: quicquid enutritur bedeutet, auf Inschriften vor; bei Klassikern auch von Kindern; die LXX u. Apokr. haben es nicht. Rein heidnischen Ursprungs (Hengst.) waren die Samaritaner gewiss nicht.

**) Der Ausspruch Sir 2420: *οἱ πίνοντές με* (die Weisheit) *ἔτι διψήσουσι* beruht nicht bloss auf einer anderen Anschauung des fortwährenden Genusses nach seinen einzelnen, im steten Wechsel von Verlangen und Befriedigung sich vollziehenden Momenten (Meyer), sodass damit die Wiss- und Heilsbegierde ausgedrückt ist, die auch der Christ haben soll (de W., vgl. Schnz.), sondern er geht von einer anderen Anschauung des Heiles aus, welche dasselbe in das immer fortschreitende theoretische Erkennen setzt, während Jesus die einmalige, aber für immer genügende Erfahrung von dem durch ihn verkündigten Heile meint (vgl. Ew.). Eine für immer befriedigende Gedankenwelt (O. Hltzm.) giebt es eben nicht, da es dem Gedanken wesentlich ist, über

— V. **15**. Das Weib ahnt die höhere Bedeutung des Wassers noch nicht, weil sie kein geistliches Bedürfnis hat, und niemand, der den Durst der Seele nicht kennt, die bildliche Rede vom Wasser des Lebens verstehen kann; aber sie ahnt etwas von einem im Irdischen befriedigten, mühelosen Leben und bittet treuherzig naiv um das wunderbare Wasser, welches ihr jedenfalls sehr zu statten kommen werde. In der Art, wie sie das, was nach Jesu Angabe das Wasser wirken solle (*ἵνα μὴ διψῶ*), mit all seinen Konsequenzen (*μηδὲ διέρχωμαι*) nachdrücklich wiederholt und ihm gleichsam vorhält, was sie nun erwartet, zeigt sich noch ein Rest von Zweifel; aber dass ihr die Möglichkeit eines solchen Wunderwassers nicht ganz undenkbar ist, entspricht dem wundergläubigen Charakter der Zeit (Ebr.)*).

V. **16—26**. Jesu Selbstoffenbarung an die Samariterin. — *ὕπαγε*) wie Mt 8 4. Mk 5 34. Da die Rede des Weibes V. 15 gezeigt hat, dass es ihr an geistlichem Bedürfnis fehlt, will Jesus dasselbe wecken durch Erregung des Schuldgefühls und kommt daher auf die wunde Stelle in ihrem Leben zu sprechen (vgl. Ebr., Luth., Brückn., Ew., Hltzm.). Darum heisst er sie ihren Mann rufen (1 49. 2 9), um auf diese Weise die Frau zur eigenen Aussprache über ihre Verhältnisse zu nötigen **).

---

sich selbst hinaus nach höheren Zielen zu streben. B.-Crus., Luth., Brückn., Ew., Keil fassen das *ὕδωρ ἅλλόμ.* als einen Begriff für sich, sodass das *εἰς τ. ζωὴν αἰών.* heisst: zum ewigen Leben gereichend, wodurch das Bild verlassen wird, das auch nicht in das einer Fontäne (Mald., Hltzm.) umgebogen werden darf. — Der seltnere Ind. Fut. (gegen Rcpt., Meyer nach entscheidenden Zeugen) nach *οὐ μή* (vgl. zu Mt 5 18) drückt die Gewissheit der Folge noch stärker aus. Tisch. hat wesentlich nur nach ℵD auch vor dem zweiten *δωσω* ein *εγω*, das natürlich dem ersten konformiert ist.

*) Dass das Weib die höhere Bedeutung des Wassers ahnt (B.-Crus., Lang.), erhellt ebensowenig, wie dass ihr Wort ironisch (Lightf., Lck., Thol.) oder scherzhaft (God., Hltzm.) zu fassen ist. Die Rcpt. (Lchm.) hat statt *διερχωμαι* (ℵB) das Simplex; der inkorrekte Ind. (BLMjsc., vgl. Trg. txt: — *ερχομαι*) ist alter Schreibfehler. Vorbeikommen (God.) heisst das Wort nicht; es malt nur, wie sie den Weg durchs Feld hindurch herkommen muss, vgl. Lk 2 15. Zu *ἐνθάδε* (hier) im Sinne von: hierher vgl. Act 25 17.

**) Die Rcpt. (Treg. i. Kl.) ergänzt das Subjekt *ο ιησ.*, das BC a fehlt, wie 3 34. WH., Treg. a. R. haben nach B das *σου* vor *ανδρα*, was wohl Konformation nach V. 18 ist. Während Chrys., Euth.-Zig. fragen, was der Mann gesollt habe, meinen Lck., God., Whl., Jesus habe ihn wirklich an dem Gespräche beteiligen wollen, und müssen daher annehmen, dass erst durch die Antwort des Weibes seine prophetische Gabe geweckt sei. Allein er will auch nicht ihre Verhältnisse zur Sprache bringen, um allein (de W.) oder zunächst (Meyer, Hengst., Schnz., Keil) sein höheres Wissen zu offenbaren. Zu *ἐλθέ* im Sinne des Wiederkommens vgl. Lk 19 13. — Lchm., WH. i. Kl. haben V. 17 nach BC Mjsc. ein *αυτω* nach *ειπεν*. Die Stellung des ersten *ανδρα ουκ εχω* (Tisch. nach ℵCDL) ist offenbar dem Folgenden konformiert.

— V. **17**. Die Frau will dem offenen Schuldbekenntnis mit dem nur halb wahren *οὐκ ἔχω ἄνδρα*, das so verstanden werden konnte, als ob sie unverheiratet sei, aus dem Wege gehen, weshalb die Billigung Jesu (*καλῶς*, wie Mk 7 6: *zutreffend*) nur scheinbar ist und etwas Ironisches hat. Daher betont er in der Wiedergabe ihrer Worte das (nun vorantretende) *ἄνδρα*: *einen* (rechtmässigen) *Mann habe ich nicht.* — V. **18**. Sie hatte also wirklich fünf Männer hintereinander gehabt (nicht Buhlen: Chrys., Mald., Ebr. u. a., wie der Gegensatz zeigt), von denen sie teils durch Tod, teils wohl auch durch Scheidung getrennt war; und Jesus wusste, dass schon diese Geschichte ihres ehelichen Lebens mannigfaltig ihr Gewissen brandmarkte (vgl. V. 29). Jetzt war sie eine Wittwe oder Geschiedene, welche einen Buhlen hatte, der mit ihr wie ihr Mann lebte, aber ihr Mann nicht war (daher das nachdrücklich vorgesetzte *οὐκ ἔστιν*). Insofern war an ihrer Aussage etwas Wahres (vgl. Win. § 54, 2). So beschränkt und erklärt Jesus selbst sein *καλῶς εἶπας* V. 17.

Das ganze Verhältnis von den fünf Männern als Symbol der Geschichte des Samaritanischen Volkes (nach II Reg 17 24 ff. Joseph. Ant. 9, 14, 3: *πέντε — — ἕκαστον ἴδιον θεὸν εἰς Σαμαρ. κομίσαντες*) aufzufassen, entweder als göttlich gefügtes Zusammentreffen (Hengst.), oder als Grundlage der Dichtung (Strauss, Keim u. a.), ist in jedem Sinne unpassend. Denn der Mann, den das Weib jetzt hat, würde symbolisch Jehova darstellen; dieser aber war bereits vor dem Eindringen der fremden Götter der Gott der Samariter, daher füglicher von sechs Männern geredet sein könnte (Heracl. las wirklich *ἓξ*). Wie unglaublich aber, dass Jesus Jehova unter dem Bilde eines Buhlen (weshalb Hltzm. p. 84 lieber an Simon Magus denken will), das »fünffache Heidentum« des Volkes aber (vgl. übrigens II Reg 17 30 f., wo sieben Götter genannt werden, die sie nebeneinander hatten) unter dem Typus wirklicher Ehen gedacht haben sollte! Auch zeigt der Plur. in V. 22, dass der Evangelist in dem Weibe nicht die Repräsentantin des Samaritertums sieht, und V. 29, dass er die Beziehung auf ihre Vergangenheit nicht allegorisch fasst. — Die Kenntnis Jesu von den Verhältnissen der Frau ist eine unmittelbare und übernatürliche. Anzunehmen, er habe die Schicksale derselben von anderen erfahren (Paul., Ammon.), oder eine runde Zahl genannt, die wunderbarer Weise zugetroffen (Ew.), ist ebenso unzulässig, wie die Berufung darauf, dass es sich um äussere Verhältnisse handelt, die für die Frau zugleich innere waren (Lck., Meyer, Brückn.; vgl. Lange: die psychische Einwirkung der fünf Männer auf die Frau habe in ihrer Erscheinung Spuren abgedrückt!), um das Wort auf das 2 24 f. berichtete Wissen Jesu zu reduzieren (vgl. de W., Hltzm.). Dasselbe zeigt vielmehr, wie 1 49, ein schlechthin übernatürliches Wissen, das ihm für die speziellen Zwecke seiner Berufsthätigkeit im einzelnen Falle von Gott gegeben wird.

V. **19.** *θεωρῶ*) wie 2 23, von der aus einer Thatsache abstrahierten Einsicht. Das Weib sieht jetzt in Jesu einen Mann, von Gott mit höherem Wissen ausgestattet, einen Propheten (vgl. I Sam 9 9. Lk 7 39); indem sie dies aber ausspricht und so die Wahrheit dessen, was Jesus über ihre Vergangenheit gesagt, einräumt, liegt darin allerdings ein indirektes Schuldbekenntnis (Luth., Brückn., Schnz.). — V. **20.** Ihr durch die Gegenwart eines Propheten angeregtes religiöses Interesse (vgl. Brückn.) ist zunächst noch rein theoretischer Art (vgl. auch V. 25); und das grosse volkstümliche Interesse der national-religiösen Streitfrage, die sie zur Sprache bringt (s. Joseph. Ant. 13, 3, 4), benimmt ihr den Schein der Unwahrscheinlichkeit selbst im Munde dieses sittlich leichtfertigen Weibes*). — *οἱ πατέρες ἡμῶν*) sind, da *ὑμεῖς* entgegengesetzt wird, die Samaritanischen Altvordern bis hinauf zur Erbauung des Tempels auf Garizim zur Zeit des Nehemia. Das *ἐν τῷ ὄρει τούτῳ* weist auf den Garizim hin, zwischen welchem und dem Ebal die Stadt Sichem (und Sychar) lag. Der Tempel daselbst war schon von Johannes Hyrcanus zerstört worden, aber die Stätte selbst, welche bereits Mose als die des zu sprechenden Segens bezeichnet hatte (Dtn 11 29. 27 12 f), blieb dem Volke heilig (vgl. Joseph. Ant. 18, 4, 1. Bell. 3, 7, 32), besonders auch wegen Dtn 27 4 (wo der Samarit. Text גריזים statt עיבל hat), und ist es noch jetzt. S. Robinson III, p. 319 f. — V. **21.** *πίστευέ μοι*) Jesus nimmt den Glauben der Frau, d. h. die Überzeugung von der Wahrheit seines (prophetischen) Wortes in Anspruch, da, was er zu sagen hat, ihr etwas absolut Neues ist. Das *ἔρχεται ὥρα* weist auf die Messianische Zukunft hin, in welcher jede Gebundenheit der Anbetung an irgend eine Örtlichkeit wegfallen und damit jene Frage von selbst sich aufheben wird. Dann werden auch die Samariter nicht mehr auf dem Berge Garizim anbeten, ohne damit den Kultus in Jerusalem annehmen zu müssen. Das *τῷ πατρί* deutet an, dass die Anbetung nicht mehr an eine Ort-

*) Es ist also gewiss keine gewöhnliche Weiberlist (de W., Hltzm.), mit der sie der weiteren unangenehmen Erörterung ihrer Verhältnisse aus dem Wege gehen will (vgl. Meyer, Ebr.), wenn sie diese Frage zur Sprache bringt, zumal sich dann Jesus schwerlich darauf würde eingelassen haben. Freilich ist nicht daran zu denken, dass sie nach der rechten Stätte fragt, an der sie sich im Gebet Vergebung der Sünde holen könne (Luth., Keil); und die Frage beruht gewiss nicht auf der Reflexion, dass sie vor der Lösung jener Streitfrage sich nicht mit dem Juden einlassen könne (Hengst.), oder auf einem Zweifel an dem religiösen Rechte ihres Volkes (God., vgl. auch Ew.). Die *πατέρες* sind natürlich nicht die Erzväter (Chrys., Euth.-Zig., auch Keim, B.-Crus. nach einer auf Gen 12 6 ff. 13 4. 33 20 gestützten Überlieferung).

lichkeit gebunden sein kann, weil zur Messianischen Zeit man Gott als den Vater anbetet, der seinem Kinde überall nahe ist *). — V. 22. Jesus geht von der Frage nach dem Orte der Anbetung zu dem Gegenstande der Anbetung über, aber doch nur, weil für die Gegenwart dieser nach seiner Auffassung den wesentlichen Differenzpunkt zwischen Juden und Samaritern bildet, gegen den jene Frage, eben weil sie in der Zukunft doch jede Bedeutung verliert (V. 21), eine relativ untergeordnete ist. Insofern geht Jesus auch ohne Bezeichnung des Zeitwechsels (gegen Meyer) doch in gewissem Sinne von der Zukunft auf die Gegenwart über (vgl. Lck.: freilich, wie die Sachen jetzt stehen, habt ihr im Streite Unrecht). — ὃ οὐκ οἴδατε) *ihr betet an, was ihr nicht kennt.* Das Neutr. bezeichnet, wie I Joh 1 1, den von ihnen Angebeteten seinem Wesen nach, welches sie eben nicht kennen, weil sie durch ihre Beschränkung auf den Pentateuch sich von der prophetischen Offenbarung ausschlossen, die doch Gott erst als den Gott des Heils erkennen lehrt. Vgl. Luth., Brückn., Whl. In das Relativum ist der Objekts-Dativ (vgl. V. 21) des Demonstrativ eingeschlossen. In dem asyndetisch mit grossem Gewicht gegenübertretenden ἡμεῖς schliesst sich Jesus mit unter die Juden ein und beweist damit, dass er auch bei Joh. die Gotteserkenntnis des Judentums, soweit sie sich im Gegensatz zu der der Samaritaner auf die volle Anerkennung der alttestamentlichen Offenbarung gründet, als wesentliche Wahrheit anerkennt (vgl. Brückn.) **). — ὅτι) *da*

---

*) Die Rcpt. hat nach A 21 Mjsc. (vgl. D) γυναι πιστευσον μοι. Man kann nicht sagen, dass Jesus beiden Unrecht gebe (B.-Crus.), da er von der Gegenwart gar nicht redet. Willkürlich beziehen Hengst., Hilg. das προσκυνήσετε auf Juden und Samaritaner zugleich. Das τῷ πατρί ist proleptisch vom Standpunkte der künftigen Gläubigen aus gesagt (Luth., Meyer, Hltzm.); keinesfalls bezeichnet es den Vater aller Menschen (Hengst.). Wenn dereinst auch die Anbetung in Jerusalem fortfallen soll, so ist der chiliastische Traum von einer endlichen Wiederherstellung der Jerusalemischen Herrlichkeit schriftwidrig (vgl. zu Röm 11 25).

**) Man darf das Neutrum nicht erläutern durch τὰ τοῦ θεοῦ oder τὰ πρός τὸν θεόν (Lck.), was schon zum Begriffe von προσκυνεῖν nicht passt. Fälschlich erklären es Beng., de W., Ebr. von der falschen Art des Samaritanischen Kultus, als stünde ὃ ὑμεῖς προσκυνεῖτε, οὐκ οἴδατε. Gewöhnlich sagt man, Jesus bezeichne ihre Gotteserkenntnis nur im Vergleich mit der der Juden, welche die volle alttestamentliche Offenbarung anerkennen, als Nichtkenntnis (Lck., Meyer); allein die Erkenntnis Gottes ist überhaupt nur eine wahre, so lange sie dem jeweiligen Standpunkt der Offenbarung entspricht, und wird zur Nichtkenntnis, wenn man sich willkürlich gegen die bereits vorhandene Gottesoffenbarung abschliesst. Dass der Monotheismus der Samaritaner ein besonders geistiger war, konnte daran nichts ändern; denn die Wahrheit der Gotteserkenntnis bemisst sich nicht an den Vorstellungen, die man sich von Gott macht, sondern an der Anerkennung und dem Verständnis

das Heil (ἡ σωτηρία, bei Joh. nur hier, spezifischer Ausdruck für das Messianische Heil, vgl. 3 17) *aus den Juden* (nicht aus dem Samaritanischen Volke) *herkommt.* Bem. das zeitlose Präsens des auf der prophetischen Verheissung (vgl. Jes 2 3) beruhenden Lehrsatzes, wie Mt 2 4. Diese heilsgeschichtliche Bestimmung Israels setzt voraus, dass dies Volk durch die volle Gottesoffenbarung darauf vorbereitet war, deren Abschluss in den Propheten gerade die Samariter nicht anerkannten. Vom Gesichtspunkte dieser Zukunft aus, auf die er V. 21 hingewiesen hatte, beurteilt Jesus die Differenz der Gotteserkenntnis zwischen beiden Völkern in der Gegenwart. — V. **23.** ἀλλά) stellt sich dem, was über den Gegensatz des προσκυνεῖν bei Juden und Samaritanern hinsichtlich seines Gegenstandes gesagt ist, entgegen: aber auch dieser Gegensatz wird sich auflösen, sofern in der Messianischen Zeit (V. 21) beide erst zu der vollkommenen Art der Anbetung gelangen müssen. — καὶ νῦν ἐστίν) sofern im Kreise Jesu und seiner Gläubigen die wahre Anbetung bereits beginnt, freilich noch ohne die Anbetung in Jerusalem auszuschliessen, weshalb das Negative (οὔτε ἐν τ. ὄρει τ. οὔτε ἐν Ἱεροσ.) hier nicht wiederholt wird, da ja eben die Anbetung, welche die echten, ihrer Idee vollkommen entsprechenden (ἀληθινοί, wie 1 9) Anbeter ausüben, von dem Ort, wo sie geschieht, ganz unabhängig ist. Auch hier, wie V. 21, hebt das τῷ πατρί hervor, dass es eine Anbetung des Vaters ist. Das artikellose ἐν πνεύματι bezeichnet das Element, in welchem das προσκυνεῖν vor sich geht, als das der Geistigkeit, welche von allen Bedingungen des Ortes und der Zeit, von allen sinnlichen Handlungen, Gebährden, Zeremonien u. dergl. unabhängig ist. Das ἐν ἀληθείᾳ bezeichnet sie als eine dem vollkommen offenbar gewordenen Wesen Gottes entsprechende. Wie das ἐν πνεύματι dem durch V. 21 aufgehobenen Gegensatz entgegensteht, so das ἐν ἀληθείᾳ dem noch bestehenden Gegensatz zwischen Juden und Samaritanern in V. 22, der sich ebenfalls durch die volle Gottesoffenbarung in Christo (1 14. 17) auflöst. Denn wie das

---

der geschichtlichen Gottesoffenbarung. Vgl. God. Auch die Juden hatten ja die volle Gotteserkenntnis noch nicht, die zu bringen Jesus gekommen war (vgl. 1 18), weshalb eben die Erkenntnis der Juden, als sie sich gegen die Offenbarung in Christo abschlossen, als Nichtkenntnis bezeichnet wird (7 28). Aber darum drückt ἡμεῖς nicht das spezifisch christliche Bewusstsein aus (Hilg., auch noch in s. Ztschr. 1863, p. 213 ff., vgl. dagegen Hltzm.), was dem ganzen Kontext widerspricht. Es erhellt vielmehr gerade hieraus, dass Jesus von der Gotteserkenntnis redet, wie sie dem bisherigen Gange der geschichtlichen Gottesoffenbarung entsprach, und wie sie jeder echte Jude teilte, weshalb sich Jesus mit ihnen zusammenschliessen kann, was nicht aus Parteinahme oder Patriotismus (de W., Meyer) erklärt werden darf.

Wesen des echten Anbeters, so verlangt auch (ζητεῖ, wie 1 39) der Vater, als der Gott in Christo offenbar geworden, so beschaffene Anbeter*). — V. **24**. πνεῦμα ὁ θεός etc.) Das Prädikat mit Nachdruck voran (vgl. 1 1: θεὸς ἦν ὁ λόγος): *Geist ist Gott.* Denn eben aus dieser Charakteristik seines Wesens soll abgeleitet werden, warum er eine Anbetung ἐν πνεύματι verlangt. Gewöhnlich wird aber übersehen, dass dies erst vollkommen evident wird durch das hinzugefügte ἐν ἀληθείᾳ. Nicht aus der Geistigkeit Gottes allein folgt die Notwendigkeit einer Anbetung ἐν πνεύματι, sondern daraus, dass dieser rein geistige Gott auf Grund der vollen Gottesoffenbarung als Vater erkannt ist, wie er denn auch als ὁ πατήρ V. 23 solche Anbetung fordert. Denn damit ist gegeben, dass das Kind dem Vater ähnlich werden (vgl. Mt. 5 45) und darum den als geistiges Wesen erkannten Vater auch in geistiger und damit allein wahrhafter Weise anbeten muss**).

V. **25**. Das Weib ist von der Antwort Jesu gefasst, aber fasst sie noch nicht, und provoziert auf den Messias, der nach der Verheissung kommt (vgl. zu dem Präsens V. 22) und auch über die von Jesu angeregten Fragen das letzte, entscheidende Wort sprechen wird. Sehr passend wird ihr der Messiasname (wie 1 42, und mit der gleichen Erklärung, wie dort; aber als Nomen propr. ohne Art.), in den Mund gelegt; dem immer höher verehrten jüdischen Manne gegenüber gebraucht sie die zweifel-

---

*) Das ἐν πνεύματι geht weder auf den menschlichen Geist (vgl. z. B. God., Whl.) noch auf den göttlichen, der ihn dazu befähigen muss, da es hier ganz abstrakt, wie der Gegensatz zeigt, das Geistige als das Unräumliche bezeichnet. Das ἐν ἀληθ. bezeichnet nicht die Aufrichtigkeit und Redlichkeit, den Gegensatz zum bewussten oder unbewussten ψεῦδος (Meyer), freilich auch nicht bloss den zu σκιά oder τύπος (Olsh.) oder den Gegensatz des inneren Gehalts zu äusserer Kundgebung (God.), sondern steht der immer noch relativen (wenn auch dem Standpunkt der vorbereitenden Gottesoffenbarung entsprechenden) Gotteserkenntnis des Judentums entgegen. Denn wenn auch nicht ἡ ἀλήθεια steht, so setzt das Anbeten in wahrhafter Weise eben das vollkommen offenbarte Wesen Gottes voraus. Ganz verkehrt Whl.: dem Wesen des betenden Geistes entsprechend. Unrichtig erklären Luther, B.-Crus., Thol., Hengst., Luth. u. m., als ob καὶ γὰρ τοιούτους oder καὶ γὰρ ζητεῖ stände.

**) Das πνεῦμα ὁ θεός soll nicht etwas Neues dem AT. gegenüber aussagen (gegen Hltzm.), wie schon Ex 20 4. Jer 31 3. I Reg 8 27 zeigt, aber auch nicht eine Konzession an den Samaritanischen Spiritualismus sein (gegen Lck.), sondern nur aus einer Juden wie Samaritern gleich bekannten Wahrheit die Konsequenz ziehen. Vgl. Hofm., Schriftbew. I. p. 68 ff. Weiss, Lehrbegr. p 54 f. — Tisch. streicht nach ℵD das αὐτον hinter προσκυν., das allerdings aus V. 23 hinzugefügt sein wird, und setzt das δει an den Schluss, während gerade diese Stellung nach V. 20 konformiert sein wird, wo AMjsc. (Rcpt.) umgekehrt nach unserem Verse konformieren.

los auch in Samarien hinlänglich bekannte jüdische Benennung. Zu *ἀναγγελεῖ* vgl. I Joh 1 5. Sie erwartet von dem Messias die Belehrung über alles, was ihr noch dunkel geblieben, und denkt ihn darum nach der Weise ihres Volkes wesentlich als göttlich erleuchteten Lehrer*). — V. **26**. Jesus sieht in dem Wort des Weibes ein, wenn auch noch unklar empfundenes, Bedürfnis nach der Erscheinung des Messias, das er daher sofort durch seine Erklärung, dass er es (nämlich der Messias) sei, befriedigt. Die Berücksichtigung der Bereitschaft des Weibes zum Glauben, sowie der Umstand, dass hier kein politischer Missbrauch (6 15) zu besorgen war, hebt den Widerspruch, in welchem die frühzeitige direkte Erklärung über seine Messianität mit seiner durch die Synoptiker bezeugten Zurückhaltung zu stehen scheint (gegen de W., Hltzm.).

V. **27—38**. Jesus und die Jünger. — *ἐπὶ τούτῳ*) hierzu, als dies vorging. Vgl. unser »darüber« (de W.) und Win. § 48, c. b. Das Imperf. schildert, wie sie bei ihrem Kommen (bem. den Aor.) sich wunderten, dass er mit einem Weibe redete; denn es galt eines Rabbinen für unwürdig, sich mit einem solchen in ein Gespräch über Gesetzesfragen einzulassen. *Dennoch* (*μέντοι*, wie Jak 2 8) *fragte keiner*, nämlich aus Ehrfurcht vor dem Meister, dem sie zutrauten, dass er es nicht ohne genügenden Grund thun werde: *was begehrst du* (was dich zu dieser befremdenden Unterredung veranlasst hat) *oder*, wenn du nichts begehrst, *warum redest du mit ihr?* — V. **28**. *οὖν*) Infolge der Ankunft der Jünger, wodurch ihre Unterredung mit Jesu abgebrochen wurde, lässt das Weib ihren Wasserkrug stehen (*ἀφῆκεν*, ganz wie Mt 5 24) und eilt zur Stadt zurück. Sie denkt gar nicht mehr an den Zweck ihres Kommens, so erfüllt ist sie von der ungeahnten Kunde, die sie erhalten (V. 26), und von dem Verlangen, sie anderen mitzuteilen. — V. **29**. *δεῦτε*) vgl. Mk 1 17. 6 31. Die Leute sollen selbst kommen und sehen (vgl. 1 40), was sie gesehen hat (vgl. V. 19), nämlich einen Menschen, der ihr alles gesagt, was sie gethan hat. So bezeichnet sie aus dem neugeweckten Gefühle der Schuld heraus, was ihr Jesus V. 18 von ihren Lebensumständen gesagt hat, an welche dieselbe sich knüpft. —

*) Die Samaritaner erwarteten, wohl besonders auf Grund von Dtn 18 15, den von ihnen הַשָּׁבֵב oder הַתָּשֵׁב, d. h. der wiederkehrende (Mose), oder wohl besser: der Bekehrer genannten Messias, dessen Beruf sie aber nicht als den eines politischen Königs, sondern als Wiederherstellung des Reiches Israel und Erneuerung des Garizim-Kultus fassten. S. Gesen., de theol. Sam. p. 41 ff. u. ad carmina Sam. p. 75 ff. Dass das Weib bloss abbricht, etwa im Unwillen darüber, dass Jesus gegen die Samaritaner entschied (Lck., de W., Hltzm.), ist gewiss unrichtig. Das *ἐγώ εἰμι* V. 26 hat mit Dtn 32 39. Jes 43 10 (de W.) nichts zu thun, sondern ergänzt sich aus dem Kontext.

μήτι) vgl. Mk 4 21. Mt 12 23, leitet, wie immer, eine Frage ein, welche eine verneinende Antwort voraussetzt: *doch nicht etwa dieser ist der Messias?* Die Frau glaubt die Sache, aber, von der Grösse ihrer Entdeckung hingenommen, traut sie sich selbst nicht, und wagt bescheiden nur wie eine Zweiflerin zu fragen. — V. **30**. ἤρχοντο) Das Imperf. markiert die unvollendete, in der Entwicklung begriffene Handlung (Lck., de W.), da man die Leute erst V. 35 kommen sieht*). — V. **31**. ἐν τῷ μεταξύ) in der Zwischenzeit, während die vom Weibe herbeigeholten Städter kommen, baten ihn (daher das Imperf.) die Jünger, von der aus der Stadt mitgebrachten (vgl. V. 8) Speise zu essen. Zu dem ἠρώτων, das nach dem hebr. שׁאל die Bedeutung: bitten annimmt, vgl. Mk 7 26. — V. **32**. ἐγώ) mit Nachdruck im Gegensatz zu ὑμεῖς. Meyer und die meisten nehmen βρῶσιν (Gen 2 9. Röm 14 17) gleich βρῶμα. Allein von der Speise, die er zu essen hat, ist erst V. 34 die Rede, und der Sinn ist hier: Es giebt für mich ein Essen, das ihr nicht kennt (vgl. Keil). Die Verbindung mit φαγεῖν spricht nicht dagegen (gegen Hltzm.), da das Subst. eine nähere Bestimmung bei sich hat (ἣν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε). Das leibliche Essen wird ihm zum Sinnbild für das Gefühl der inneren Erquickung und Befriedigung, welche er eben noch durch sein Wirken auf die Samariterin erfahren hat. Diese innere Sättigung lässt ihn jetzt auf das leibliche Essen verzichten. — V. **33**. μή τις etc.) vgl. V. 29: *Es hat ihm doch nicht irgend jemand zu essen gebracht?* Dass die Jünger ihn nicht verstehen, ist so wenig auffällig wie V. 10, da nichts sie veranlassen konnte, anzunehmen, dass er von geistlichen Dingen rede. Vgl. das viel auffälligere Missverständnis Mk 8 16. — V. **34**. ἐμόν βρῶμα) vgl. Mk 7 19: was mir Befriedigung und Genüge giebt, ist, *dass ich thue, was Gott von mir will, und vollende das Werk, welches er* (αὐτοῦ nachdrücklich voran) *mir aufgetragen hat.* Das ἵνα ist reine Umschreibung der Infinitivkonstruktion, wie 1 27. 2 25 (vgl. Keil, Whl., Hltzm.). Das Praes. ποιῶ bezeichnet das immerwährende Thun, der Aor. τελειώσω (vgl. Neh 6 3) den dadurch herbeigeführten Vollendungsakt**). — V. **35**. Wie

*) Die Rcpt. hat V. 27 ἐθαυμασαν statt des Imperf. gegen entscheidende Zeugen. Es ist kein Grund, μετ' αὐτῆς zeugmatisch (für παρ' αὐτῆς) auf ζητεῖς mit zu beziehen (Lck., de W.), oder deshalb ζητεῖν gegen den sonstigen Gebrauch als »streiten« zu fassen (Ew.). — Das οσα V. 29 (Rcpt., Treg. txt.) wird nicht selten statt des einfachen α gesetzt. Das ουν V. 30 (Rcpt. nach ℵ) ist als Verbindungs-Zusatz zu streichen, wie das δε V. 31. Falsch übersetzt Lck. die Frage V. 29: ob er nicht wirklich »der Messias sei; das Imp. ἤρχοντο V. 30 ist keineswegs bloss veranschaulichend (Meyer).

**) Jeder Versuch, die telische Bedeutung des ἵνα irgendwie festzuhalten (Lck., de W., Ebr.: das Bestreben, Meyer: die Bestimmung,

viel Grund er hat, in dem Gotteswerk, das er an der Samariterin gethan, seine höchste Befriedigung zu finden, davon sind die eben jetzt auf den Ruf des Weibes herbeikommenden Stadtbewohner (V. 30) ein Beweis (vgl. Keil). — *οὐχ ὑμεῖς λέγετε*) *Sagt ihr nicht,* nämlich in der jetzigen Jahreszeit, *dass es noch eine Zeit von vier Monaten* (*τετράμηνος*, sc. *χρόνος*) *dauert, bis die Ernte* (*ὁ θερισμός*, vgl. Mk 4 29) *kommt?* Die Ernte begann Mitte Nisan (Lightf. p. 1003), also im April. Mithin müssen die Worte im Dezember gesprochen sein, wo Jesus, da die Saatzeit in den Monat Marcheswan (Anfang November) fiel, schon von grünenden Saaten umgeben sein konnte, deren künftige Ernte aber erst noch eine Zeit von vier Monaten bedurfte. Der Ausspruch zeigt, wie lange sich Jesus (seit April) in Judäa aufgehalten hatte*). — *ἰδοὺ λέγω ὑμῖν*) Der Gegensatz zu dem betonten *ὑμεῖς* ist nicht durch ein *ἐγώ* bezeichnet, weil der Gegensatz der Personen zurücktritt gegen den ihrer und seiner Anschauung, wie auch bei Griechen die Beweglichkeit der Gedanken oft die gegensätzlichen Momente im Verlaufe des Satzes wechselt. Er fordert sie auf, nun mit seinen Augen zu sehen. Zu *ἐπάρατε τοὺς ὀφθ.* vgl. Mt 17 8. Lk 6 20. Nach gangbarer Attraktion (Win. § 66, 5, a) ist das Subj. des Objektssatzes (dass sie nämlich etc.) vom Hauptsatz attrahiert und dort Objekt geworden (*τὰς χώρας*, vgl. Jak 5 4). Das *θεάσασθε* geht auf etwas

---

die er verfolgt, God.: der Zweck, den er sich vorhält), verschiebt nur den Gedanken: denn das Streben, den Willen Gottes zu thun, hat Jesus immer; aber was ihm jetzt die vollste Befriedigung giebt, ist, dass er Gelegenheit gehabt hat, ihn zu thun. Das *ποιησω* (Treg., WH. nach BCDL Clem.) statt *ποιω* ist trotz seiner alten Bezeugung Konformation nach dem *τελειωσω*. Die wunderliche Idee O. Hltzm.'s, der Ausspruch solle den Schein widerlegen, als bedürfe Jesus äusserer Nahrung, hat schon J. H. Hltzm. zurückgewiesen.

*) Das Richtige haben Hengst., Brückn., Ew., Luth., God., Keil, Schnz., Whl. Der sprichwörtlichen Auffassung (Lightf., Grot., Lck., de W., Ebr., Beyschl., Joh. Frage p. 64), nach welcher im allgemeinen gesagt sei: von der Saat bis zur Ernte sind vier Monate (man müsste so die Saatzeit bis in den Dezember hinein rechnen, obwohl sie gewöhnlich schon Ende Oktober beginnt), steht, abgesehen davon, dass sonst das Sprichwort nicht vorkommt, entgegen, teils dass die Saatzeit nicht darin bezeichnet ist, und daher *ἔτι* (vgl. nachher *ἤδη*) nicht auf einen hinzuzudenkenden, sondern auf den damaligen Zeitpunkt hinweist, teils dass das betonte *ὑμεῖς* bei einem allgemeinen Sprichworte (vgl. vielmehr Mt 16 2) gänzlich unmotiviert und wunderlich wäre. Dies auch gegen Hilg., nach welchem *ἔτι* auf die Gegenwart, nicht auf die Zukunft gehen, und der Sinn sein soll, dass der vierte Monat noch nicht vorüber, und die Ernte schon da sei. Ganz gegen V. 33 bezieht Whl. den Ausspruch darauf, dass die Jünger doch nicht meinen könnten, er habe von den reifen Getreidefeldern gegessen. Hengst. lässt sie wirklich unterwegs diese Bemerkung machen, und zwar mit theologischem Sinn unter Hinweisung auf das nötige Hoffen und Harren. Die Rcpt. hat fast gegen alle Mjsc. *τετραμηνον* statt des Mask.

wirklich mit leiblichen Augen zu Sehendes (vgl. 1 14. 32. 38), nämlich auf die herbeikommenden Städter, welche jetzt schon reif (*λευκαί*, weil die reife Ähre hell glänzt im Gegensatz zur grünen Saat, vgl. Ovid. Fast. 5, 357: maturis albescit messis aristis) behufs Erntens (bem. das artikellose *θερισμόν*) sind. Während die Jünger nur die grünenden Saaten sehen, erblickt sein herzenkündender Scharfblick (2 25) in den durch dieselben daherkommenden Samaritanern schon reife Erntefelder, wozu allerdings die Bereitwilligkeit, mit der sie dem Weibe folgen, den Anknüpfungspunkt bot. Das *ἤδη* (*schon jetzt,* zur Stunde, nicht erst in vier Monaten) steht mit Nachdruck am Schlusse. Vgl. I Joh 4 2*). — V. **36** erklärt die bildliche Rede von den geistigen Erntefeldern: *Der diese Ernte vollzieht* (*ὁ θερίζων*, an den *θερισμός* V. 35 anknüpfend), *empfängt Lohn und zwar darin, dass er Frucht sammelt in ewiges Leben* (dieses örtlich gedacht, wie eine Scheuer, vgl. Mt 3 12. 6 26), d. h. ohne Bild: dass er den gläubig Gewordenen durch ihre Einführung ins Gottesreich (die Ernte) die Erlangung ewigen Lebens vermittelt. Denn ein Feld, dessen Frucht nicht in die irdischen Scheuern, sondern in das ewige Leben hineingesammelt wird, können nur Menschenseelen sein. Das *καί* ist also explikativ zu nehmen (Lck., Meyer, God., Hengst., Schnz., Keil, Hltzm.), da die Erwähnung eines anderen Lohnes im Texte gar keine Bedeutung hätte. Bem., wie die *ζωὴ αἰώνιος* hier der spezifisch Johanneischen Weise entgegen von dem ewigen Leben im vollendeten Gottesreich steht (wie 3 16. 36. 4 14). Das *ἵνα* bezeichnet die Absicht des Schnitters, der seinen Lohn nicht in eigenem Gewinn, sondern in der Einführung von Menschenseelen ins Gottesreich sucht, dahin, *dass sich der Säemann*, der bei seiner Geistesaussaat nichts anderes bezweckt hat, *ebenso freuen soll wie der Schnitter*, dessen Freude ja schon sprich-

*) Die Bilderrede ist nicht so zu denken, als ob die glaubensbereiten Samaritaner die Fluren, durch welche sie kommen, in höherem Sinne schon jetzt zu weissen Erntefluren machen (Meyer); denn die Bezeichnung der glaubensbereiten Samaritaner als zur Ernte reife Felder schliesst keineswegs aus, dass er die Ernte selbst (d. h. ihre Einführung ins Gottesreich) den Jüngern für eine spätere Zeit überlässt (gegen de W.). Wenn aber Meyer hier eine prophetische Anschauung findet, die sich von der Bekehrung Samariens zu der der ganzen Menschheit erhebt (vgl. Thol., Stier, Baur, Luth., Hengst., Schnz.), so giebt dazu die vorliegende Situation keinerlei Anlass und der Kontext mit dem Folgenden keine Nötigung (vgl. God.). Wegen seiner offenbaren Korrelation zu *ἔτι* darf das *ἤδη* nicht zum Folgenden gezogen werden mit Tisch., Ew., Ebr., Keil, Schnz., Hltzm. Vielleicht sollte das *και* am Eingange von V. 36 (Rcpt. nach A^{1}Mjsc.) ursprünglich die richtige Verbindung des *ηδη* sicherstellen, obwohl A es trotzdem mit dem Folgenden verbindet.

wörtlich (Jes 9 2. Ps 126 5f.) und darum eine selbstverständliche ist*). — V. **37** begründet die in dem Absichtssatz liegende Voraussetzung, dass hier von einer Ernte die Rede ist, bei welcher der Schnitter und der Säemann verschiedene Personen sind, während doch gemeiniglich der Säemann auch zu ernten pflegt. — ἐν γὰρ τούτῳ) *denn in diesem Falle,* d. h. bei der Ernte, von der ich V. 35 sprach, *hat der Spruch* (das Sprichwort des gewöhnlichen Lebens) *seine wesentliche Wahrheit.* Das ἀληθινός bezeichnet das Wort als eines, wie es hier angewandt werden muss, ein der Natur der Sache ganz entsprechendes, ein schlechthin treffendes (Lck., God., Keil). Das Sprichwort gilt sonst von dem Falle, wo einem die Frucht seiner Arbeit geraubt (Mch 6 15. Job 31 8) und von anderen unbilliger Weise genossen wird (Mt 25 24); hier wird ihm nur der allgemeine Sinn entnommen, dass der Säemann und der Schnitter verschiedene Personen sind. Leidet dasselbe aber hier seine volle Anwendung, so ist klar, dass Jesus bei dem Säemann an sich selbst, bei dem Schnitter an die Jünger denkt (vgl. Mt 9 37. 38), die einst die von ihm gewonnenen Gläubigen in das Gottesreich einführen werden; und dass er mit dem Hinweis auf die Freude, welche die Ernte dem Säemann bereitet (V. 36), auch wenn er sie nicht selbst einbringen kann, seine Freude über das Kommen der Samaritaner erklärt**). — V. **38.** ἐγώ) mit Nachdruck:

---

*) Das Verständnis des Verses wird verfehlt, wenn man mit den meisten Auslegern (auch Meyer) schon hier die Deutung auf Jesus und die Jünger einträgt, obwohl lediglich das Bild der Geisteserne in V. 35 erläutert, und ausdrücklich erst V. 37 auf den gegenwärtigen Fall angewandt wird. Bei jener Missdeutung findet God. den Sinn, dass die Jünger sich sofort ans Werk der Ernte machen sollen, damit dies eine Mal der Säemann noch die Freude derselben teile, obwohl dies doch im Folgenden keineswegs geschieht. Andere, wie Whl., Hltzm., lassen Jesum, gleichsam durch Vorwegnahme der Erstlingsernte, die Erntefreude antizipieren — was dann allerdings die Verbindung des ἤδη mit diesem Verse fordern würde —, obwohl er doch V. 37 ausdrücklich das Säen und Ernten verschiedenen Personen zuteilt. Lck., Meyer, Keil, Hltzm. u. a. erklären unnötig das ἵνα von der göttlichen Ordnung: B.-Crus., Luth. Keil bestreiten, dass ζωὴ αἰώνιος örtlich gedacht sei, und erklären es vom Erfolge. Das καὶ nach ἵνα (Rcpt., Tisch.) ist ein gedankenloser Zusatz, welcher übersieht, dass das damit intendierte etiam in dem folgenden ὁμοῦ liegt, und mit BCL zu streichen. Das ὁμοῦ (Esr 2 64. Job 34 29) bezeichnet die Gemeinsamkeit der Freude (B.-Crus., Luth.); das Moment der Gleichzeitigkeit (so gew., auch Meyer, Hltzm.) ist damit sachlich gegeben, aber hier nicht hervorgehoben, da ja die Freude an der Ernte für den Schnitter und den Säemann immer nur eine gleichzeitige sein kann.

**) Der Art. vor αληθινος (Rcpt., Lchm., Meyer nach ADMjsc.) entstand dadurch, dass man das Adj. als Attribut zu ο λογος zog (vgl. noch Hengst.), obwohl er an sich auch beim Prädikat stehen könnte. Keinesfalls ist das ἀληθινός gleich ἀληθής zu nehmen (de W., Schegg, Schnz.);

ich, auf dessen Verhältnis zu euch jenes Sprichwort passt. Das ἀπέστειλα kann nur vom Standpunkt der Zukunft aus gesagt sein (vgl. Thol., de W., Schnz.: proleptisch in prophetischer Weise), da gegenwärtig Jesus seine Apostel noch garnicht erwählt, geschweige denn ausgesandt hatte. Das κεκοπιάκατε spielt auf die mühevolle Säemannsarbeit (vgl. II Tim 2 6) an im Unterschiede von der verhältnismässig leichteren, unmittelbar lohnenden und darum herzerfreuenden, heiteren Erntearbeit. Der Plur. der Kategorie (ἄλλοι) setzt sich dem ὑμεῖς entgegen, weil es sich nicht darum handelt, wer die Arbeit gethan hat, sondern dass andere an ihrer Stelle sie gethan haben, und ihr Ernten ein Eingetretensein in die Arbeit anderer ist. Bem. die ebenfalls vom Standpunkte der Zukunft aus gesetzten Perf., welche die ein für allemal vollendete und in ihren Früchten gegenwärtige Arbeit, die das Schnittergeschäft voraussetzt, bezeichnen *).

V. **39—42.** Jesus und die Samaritaner. — ἐκ δὲ τῆς πόλεως) setzt dem von der Verhandlung Jesu mit seinen Jüngern Erzählten entgegen, was von den V. 30 erwähnten Städtern zu sagen ist. Die Trennung des πολλοί von seinem Genitiv bewirkt, dass auf diesen der volle Nachdruck fällt. Das ἐπίστευσαν εἰς αὐτόν steht ganz synonym mit dem ἐπίστευσαν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ 2 23 und bezeichnet, wie dort, den Glauben

---

unrichtig erläutert dasselbe Meyer: das seine eigentliche Idee ausdrückende (Luth.: das seinem Gedanken entsprechende). Unrichtig fassen God., Whl. das Sprichwort auf, als ob damit der gewöhnliche Fall gemeint sei, was doch keineswegs in Wirklichkeit zutrifft. Bei dem Säemann dachten Chrys. u. a. an die Propheten.

*) Da weder mit ἀπέστειλα (das απεσταλκα in ℵDTisch. ist den folgenden Perf. konformiert) die angeblich in V. 36 enthaltene Aufforderung zum Ernten gemeint sein kann (God.), noch in der Jüngerschaft bereits die Aussendung lag (Lck., Meyer, B.-Crus., Hengst., Keil, Luth., vgl. auch Ew.), geschweige denn das εἰσεληλύθατε, so kann dies nur eine Erläuterung der bildlichen Rede V. 37 durch den Evangelisten von seinem Standpunkte aus sein (vgl. 3 19), die allerdings nach V. 37 keineswegs notwendig ist. Allein die Rede selbst, die sich im Kreise einer aus den Synoptikern wohlbekannten Bildersprache bewegt, wird in ihrer wesentlichen Echtheit dadurch nicht berührt. Jesus hat thatsächlich die Ernte seiner Aussaat den Jüngern überlassen, auch die der hier in Samaria ausgestreuten; eine eigentliche Weissagung auf Act 8 liegt aber garnicht vor, geschweige denn eine auf die grosse Ernte der Heidenmission. Die Deutung des V. 38 auf Petrus und Joh., die Act 8 14 in die Arbeit des Philippus eintreten (Baur, O. Hltzm.), oder auf die Urapostel, denen die Frucht der Paulinischen Arbeit zufiel (Hilg.), haben im Kontext gar keinen Halt, da das Gespräch nur mitgeteilt wird, um zu erklären, weshalb Jesus sich in dem glaubensbereiten Samaria nicht länger aufhielt. Des Plural ἄλλοι wegen, der übrigens mit 3 11 gar nicht zu vergleichen ist (gegen Meyer), den Täufer und die Propheten (Lang., Luth., Ew., Keil nach Vätern u. älteren, vgl. God.: Jesus und die Samariterin) ein-, oder gar Jesum auszuschliessen (Olsh.), raubt nur dem absichtlich allgemeinen Ausdruck seine Feinheit.

an seine Messianität, den sie seiner von dem Weibe berichteten Selbstaussage V. 26 schenkten, weil dasselbe bezeugte, dass (ὅτι recit.) er ihr alles, was sie gethan, gesagt habe (V. 29), sich also als einen Gottgesandten legitimiert hatte, dessen Selbstzeugnis unbedingt zuverlässig war. So bestätigt der Evangelist, was Jesus im Sinnbild von den reifen Erntefeldern geredet hatte. — V. **40.** ὡς οὖν ἦλθον) als sie nun (infolge dieses Glaubens) kamen. Vollendung des ἤρχοντο in V. 30. Auf ihre Bitte, bei ihnen zu bleiben, blieb er nur zwei kurze Tage, weil er das Feld hier reif zur Ernte fand und diese seinen Jüngern überlassen wollte (V. 35—38). — V. **41.** διὰ τὸν λόγον αὐτοῦ) *wegen seiner Rede* (Lehre). Obwohl damit nur die eigene Erfahrung im Gegensatz zu fremder Mitteilung hervorgehoben wird (vgl. V. 42), so liegt doch darin, dass Jesus bei ihnen eine Glaubenswilligkeit fand, die der Wunder, von welchen hier nichts erzählt wird, nicht bedurfte. — V. **42.** διὰ τὴν σὴν λαλιάν) *wegen deines Geredes.* So λαλιά durchgängig im altklassischen Gebrauch. Das Wort ist gewählt vom Standpunkte der Sprechenden aus, wogegen Joh. als unparteiischer Berichterstatter eben so passend V. 39 τὸν λόγον sagt. Beachte übrigens den Nachdruck von σήν, dem λόγος Jesu, den sie nun selbst (αὐτοί) gehört haben, gegenüber. Das ὅτι bezieht sich auf beide Verba (Hltzm.), sodass Jesus sich vor ihnen wie vor der Samariterin (V. 26) direkt als den Messias bekannt hat, und sie dies nicht bloss aus seinem Reden erschlossen haben (gegen Meyer). Das ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου (I Joh 4 14) ist natürlich von dem Evangelisten den Leuten in den Mund gelegt (vgl. z. 1 29. 3 16ff.), wie schon Lck., Thol., Luth., Whl. anzunehmen geneigt sind*).

Diese von Jesus nicht gesuchte, sondern nach göttlicher Leitung sich ihm unverhofft darbietende Wirksamkeit steht natürlich weder mit dem Mt 15 24 ausgesprochenen Grundsatz im Widerspruch, noch mit der Weisung an die Jünger bei ihrer ersten Aussendung Mt 10 5. Die Feindseligkeit, die Jesus Lk 9 53 erfuhr, und die ihm nicht einmal als Messias, sondern als Festpilger widerfuhr, beweist natürlich nichts

*) V. 39 ist, wie V. 29, nach ℵBCL Vers. α statt οσα (Rcpt., Treg. a. R.) zu lesen. Das ἐπίστευσαν ist keineswegs eine Antizipation (Hltzm.). Das οτι nach ελεγον V. 42, das in B fehlt, haben WH. i. Kl.; auch haben Treg. u. WH. nach B a. R. την λαλ. σου statt τ. σην λαλ. Das ο χριστος, das die Rcpt. nach κοσμου hat, ist nach ℵBC Vers. als exegetischer Zusatz zu streichen. Das ὅτι bezieht sich nicht bloss auf οἴδαμεν (Ew., God.), da dann ein Objekt zu ἀκηκόαμεν fehlt. Meyer findet das Bekenntnis der Samaritaner als Frucht des zweitägigen Unterrichts Jesu begreiflich genug, zumal dem samaritanischen Messiasglauben der Universalismus näher stand (s. Gesen., de Samar. theol. p. 41 ff.) als dem jüdischen mit seiner konkreten und energischen Volkstümlichkeit (vgl. God., Hengst., Keil, Schnz.).

gegen die hier vorausgesetzte Empfänglichkeit der Samaritaner; ein liebenswürdiger Zug wie Lk 17 16 stimmt ganz damit überein. Vor allem aber zeugt die auffallend rasche Bekehrung Samariens Act 8 5 ff. für diese Empfänglichkeit und erhält durch die Art, wie nach unserer Erzählung dort schon durch Jesus vorgearbeitet war, eine willkommene Erklärung. Es ist daher reine Willkür, wenn man hier nur ein Vorbild der späteren Wirksamkeit der Apostel in Samaria (Strauss) und reine Dichtung sah, wie sie am ausführlichsten wieder Hltzm. in ihre Elemente zu zergliedern sucht. Am unglücklichsten sah Baur p. 145 ff. (vgl. auch Hilg.) in der Samariterin nur einen Typus für das empfängliche, dem Glauben sich bereitwillig öffnende und ein weites Erntefeld darbietende Heidentum als Gegenstück zum Nikodemus, dem Typus des unempfänglichen Judentums (vgl. Keim III, p. 17: eine ergreifend grosse Zeichnung des Weltsieges des Christentums), da das Weib ihre Gottesverehrung mit der jüdischen auf eine Stufe stellt (V. 20), Jakob ihren Vater nennt (V. 12) und auf den Messias hofft (V. 25). Im Sinne des Evangelisten mag das Gespräch mit der Samariterin immerhin ein Seitenstück zu dem mit Nikodemus sein (nur gewiss kein weissagendes: Hengst., Luth., God., Keil), sofern es zeigt, wie Jesus mit unmittelbarerem Erfolg als dort den zunächst nur auf das Wunderbare in ihm sich gründenden Glauben an ihn (V. 19. 39, vgl. 3 2) zu einem höheren Glauben führt (V. 29. 42).

Das dritte Hauptstück des zweiten Teiles (4 43—54) führt Jesum nach Galiläa. Da 2 1—12 von einer öffentlichen Wirksamkeit in Galiläa noch keine Rede ist da nach 3 24 während der Wirksamkeit Jesu in Judäa der Täufer noch nicht gefangen gesetzt war, und da Jesus nach Mk 1 14f. seine öffentliche Wirksamkeit in Galiläa nach der Gefangennehmung des Täufers begann, so fällt das hier berichtete Auftreten Jesu in Galiläa mit dem Mk 1 berichteten (vgl. Mt 4 12) zusammen*).

V. **43—45.** Die Reise Jesu nach Galiläa. — τὰς δύο ἡμέρας) Der Artikel weist auf die V. 40 erwähnten zwei Tage zurück. Zu ἐξῆλθεν ἐκεῖθεν vgl. Mk 6 1. — V. **44.**

*) Wies. kombiniert damit erst das Joh 6 1 erwähnte. Meyer stellt auch die richtige Kombination vergeblich gegen Lck., Thol., Olsh., B.-Crus., Ebr., Hengst., God. u. d. m. in Abrede. Dass Mark., dessen Erzählung mit dem Zeitpunkt beginnt, wo sein Gewährsmann in die ständige Begleitung Jesu eintrat, von dem fast dreivierteljährigen (vgl. z. 4 35) Zwischenraum zwischen dem Wüstenaufenthalt Jesu und seiner Wirksamkeit in Galiläa, insbesondere von seinem Auftreten auf dem Passahfeste und seiner Taufwirksamkeit in Judäa nichts zu wissen scheint, dass vollends der erste Evangelist sein Auftreten in Galiläa ungeschichtlich motiviert (Mt 4 12) und für den Beginn seiner öffentlichen Wirksamkeit überhaupt hält (4 17), kann gegen diese so naheliegende Kombination unserer beiden verschiedenen Quellen nichts beweisen.

αὐτός) ipse, bezieht sich darauf, dass der Evangelist nicht wagen würde, dies Wort auf Jesum anzuwenden, wenn er es nicht selbst gethan. Mit dem ἐμαρτύρησεν verweist der Evangelist ohne Angabe der Veranlassung und des Zeitverhältnisses auf den aus der synoptischen Überlieferung bekannten Ausspruch Mk 6 4. Doch bezieht sich das τ. πατρίδι nicht, wie dort, auf seine Vaterstadt, sondern, wie Γαλιλαίαν V. 43 u. 45 beweist, auf seine Heimatprovinz. Zu dem bei allen Griechen seit Homer gewöhnlichen πατρίς vom Vaterlande vgl. Hbr 11 14. Als die Heimat Jesu betrachtet aber auch Joh. ohne Zweifel Galiläa, und nicht Judäa, wie man annahm, bald wegen der Geburt in Bethlehem (Maldon., Wieseler, vgl. Lck., Schnz., Keil, Wendt p. 27), bald weil es das Vaterland der Propheten und des Messias insonderheit (Orig. Baur), oder die Provinz war, wo Jesus hauptsächlich gewirkt (B.-Crus., Whl., was von Schwegl., Köstl., Hilg. u. a. gegen die Geschichtlichkeit des Evangeliums geltend gemacht wird). Auch nach dem Kontext verlässt Jesus ja garnicht Judäa (wie V. 1—3), sondern Samaria (V. 43). Dass er Galiläa aufsuchte, um sich in die Stille zurückzuziehen (Hofm., Luth., Ebr., Beyschl., Hltzm.), ist mit nichts angedeutet und widerspricht der ganzen synoptischen Überlieferung, nach der er dort seine eigentliche Messianische Wirksamkeit beginnen wollte. Vielmehr verlässt Jesus Samaria, wo er schon Ehre hatte (V. 42), um in seiner Heimat, wo er voraussichtlich noch keine hat, sich dieselbe durch seine Wirksamkeit zu verschaffen (vgl. O. Hltzm.). Der Evangelist weist nur aus seinem Thun nach, was Jesus V. 37. 38 im Bilde gesagt hatte. Die heitere Erntearbeit in Samaria überlässt er seinen Jüngern, während er die harte Säemannsarbeit in seiner Heimat aufsucht, wo er nach dem Lauf der Welt keine Glaubenswilligkeit voraussetzen darf, wie er sie in Samaria so überraschend gefunden hat*). — V. **45**. ὅτε οὖν ἦλθεν) nimmt, wie 3 25, nach der

*) Ähnlich schon Brückn., der nur von einem Kampf um seine Anerkennung redet, von dem doch weder hier noch im Folgenden die Rede ist. Lck. 3. Aufl. fasst γάρ: nämlich, und bezieht es auf das Folgende (im wesentlichen auch Thol., Olsh., Maier, de W.), sodass V. 44 eine vorläufige Erläuterung darüber gebe, »dass die Galiläer diesmal Jesum zwar gut empfingen, aber nur wegen der in Jerusalem geschauten Zeichen« (de W.). Aber dieser dem NT. völlig fremde klassische Gebrauch des explikativen γάρ ist hier ganz unmöglich, da das »zwar — aber nur« in V. 45 rein eingetragen wird. Im Vorblick auf V. 45 erklärt auch Meyer: weil er im eigenen Vaterlande keine Ehre hatte, musste er sie aus der Fremde mitbringen (vgl. Ew., God.): aber es wird ja nicht erklärt, warum er »jetzt nach Galil. zurückzukehren kein Bedenken trug«, sondern warum er das glaubensbereite Samaria schon nach jenen kurzen zwei Tagen verliess. Ganz willkürlich finden andere hier die Erklärung, warum er nicht nach Kapernaum (Chrys., Euth.-Zig.) oder Nazaret (Cyr., Nonnus, Erasm., Beza, Calv., Grot., Jans.,

Reflexion in V. 44 den Faden der Erzählung aus V. 43 wieder auf, sodass das ἦλθεν εἰς an ἐξῆλθεν ἐκεῖθεν εἰς V. 43 anknüpft. Dass das ἐδέξαντο αὐτόν (von gastlicher Aufnahme, wie Mk 6 11) keineswegs die Ehre war, die er verlangte, zeigt die nachdrückliche Motivierung desselben durch den Rückblick auf 2 23, da ja Jesus eine Anerkennung, die sich lediglich auf den Eindruck seiner Wunder gründete, für durchaus ungenügend hielt (2 24 f.). Vgl. auch 3 11 mit 3 2. Übrigens soll die ganze Erwähnung dieser Aufnahme nur das Kommen des Königischen V. 47 vorbereiten. Das καὶ αὐτοί stellt die Galiläer den anderen Festbesuchern entgegen, das ἦλθον ist nicht plusquamperfektisch zu nehmen, sondern erwähnt ohne Angabe des Zeitverhältnisses nur die Thatsache, dass auch sie das Fest besuchten, auf dem Jesus diese Wunder that*). Es ist charakteristisch für die Erzählungsweise des Evangelisten, dass er aus der ganzen jetzt beginnenden, wenigstens dreimonatlichen Wirksamkeit Jesu in Galiläa, aus der die Synoptiker uns die reichsten Erinnerungen erhalten haben, wieder nur eine Geschichte mitteilt, welche, ähnlich wie das Gespräch mit Nikodemus und mit der Samariterin, an einem einzelnen Beispiel zeigt, wie Jesus durch seine Selbstoffenbarung die schwachen Anfänge des Glaubens in Galiläa weiterzuführen versuchte (vgl. die Anmerkung z. 3 1. 4 42.).

V. **46—54.** Der Königische von Kapharnaum. — οὖν) knüpft einfach an ὅτε οὖν ἦλθεν V. 45 an: *Bei diesem seinem Kommen nach Galiläa kam er nun wieder* (vgl. 2 1. 2) *nach Kana.* Auch dies erklärt sich, wie 2 1 f. 12, am einfachsten daraus, dass seine Familie in Kana wohnte (vgl. Ew., Hltzm.). Die Hinweisung auf das dort gethane Wunder soll also lediglich V. 54 vorbereiten **). Das καὶ ἦν bereitet die folgende Geschichte vor.

Beng., Olsh., Hengst., Bäuml., Schegg, vgl. Lng.) gegangen sei. — Das και απηλθεν V. 43 (Rcpt. nach A Δ Mjsc., vgl. L.) aus V. 3 entfernt die Prägnanz, die in der Verbindung des εξηλθεν mit εις liegt. Das αὐτός V. 44 steht nicht im Gegensatze zu anderen, die solches sagten (Meyer, de W.), und das ἐμαρτύρησεν ist weder plusquamperfektisch zu nehmen (Thol., God.), noch auf den Zeitpunkt zu beziehen, wo Jesus nach Galil. zurückkehrte (Meyer, vgl. Hengst.).

*) Da Meyer selbst gelegentlich das οὖν als ein wiederaufnehmendes bezeichnet, so sind die Folgerungen, die er daraus für seine Erklärung von V. 44 zieht, von vorn herein hinfällig; und dass es folgernd zu nehmen sei (God., Whl.), ist nicht erweislich. Auch bezeichnet ἐδέξαντο keineswegs eine gläubige Aufnahme in vollem Sinne (vgl. Meyer u. d. m., auch Brückn.), und ein Gegensatz zu seiner Erwartung und Absicht (Luth.) wird rein eingetragen. — Das ως ουν ηλθεν (Tisch., nach ℵD Chrys.) statt οτε ist Konformation nach V. 40, wie das α (Tisch., Meyer nach ℵDΔ Mjsc. Vers.) statt οσα nach V. 29. 39.

**) Das οὖν besagt nach Meyer, dass die nach V. 45 gefundene Aufnahme ihn weiter ins Land hineinzugehen ermutigte. Dass er Kana

— *βασιλικός*) ein Königlicher, ist nach dem häufigen Gebrauche bei Joseph. nicht ein Verwandter des Königs, wie es ältere fassten, sondern ein königlicher Beamter oder Hofdiener, und steht bei Josephus besonders häufig von höheren Militärs. Er stand also im Dienste des Tetrarchen Herodes Antipas, der nach Mk 6 14 im weiteren Sinne als königlichen Ranges betrachtet wurde. Der Art. vor *υἱός* scheint darauf zu deuten, dass es sein einziger Sohn war, welcher krank lag (*ἠσθένει*, vgl. Mt 10 8. Mk 6 56), nach V. 49 ein *παιδίον*. Das *ἐν Καφαρν.* gehört natürlich zu *ἦν*. — V. **47**. *ἀκούσας* etc.) Genügte diese Kunde, so muss er selbst zu denen gehört haben, die Jesu Wunder in Jerusalem gesehen, oder davon gehört haben, insbesondere von Heilwundern. Hier zeigt sich eben, wie man Jesum als den grossen Wunderthäter willkommen hiess (V. 45). Zu *ἦκει* vgl. 2 4. — *ἀπῆλθεν*) von Kapharnaum fort zu ihm nach Kana. Zu der Verbindung des *ἠρώτα* (vgl. V. 31. 40) mit *ἵνα* vgl. Mk 3 9: *er bat ihn, er möge herabkommen* (*καταβῇ*, wie Mk 3 22, weil Kapharnaum am See lag). Zu *ἤμελλεν* (in eo erat ut) vgl. Lk 7 2. — V. **48**. *σημεῖα καὶ τέρατα*) vgl. Mt 24 24. Röm 15 19, hebt noch ausdrücklich hervor, wie die sinnlichen Zeichen, die ihnen die Bedeutung Jesu bezeugen sollen, recht staunenswerte Wunder sein müssen: *Wenn ihr nicht Zeichen und Wundererscheinungen gesehen haben werdet, so werdet ihr gewiss nicht gläubig werden.* Der Nachdruck liegt aber nicht auf dem *ἴδητε*, als ob der Tadel sich dagegen richte, dass der Königische das Mitkommen Jesu verlangt (Beng. und noch beide Hltzm.'s.), da dann das *ἴδητε* voranstehen, oder ein *τοῖς ὀφθαλμοῖς* o. dgl. zugesetzt sein müsste, sondern der Vorwurf gilt dem blossen Wunderglauben überhaupt (2 23 f.). Er richtet sich gegen die galiläische Bevölkerung, die ihn um seiner Wunder willen aufgenommen hatte (V. 45), aber mit Einschluss des Bittenden. — V. **49**. Ohne sich durch den Tadel verletzt

---

aufsuchte, erklärt Luth. nach seiner Fassung von V. 44 daraus, dass er die Stille des Hauses suchte, dessen Gründung er dort geweiht. Meyer mit d. m. (auch Schegg, Schnz., Keil, God.) daraus, dass er hier befreundet war und durch sein erstes Wunder den Boden zu weiterer Wirksamkeit vorbereitet zu finden hoffen konnte. Allein dagegen spricht, dass von einem Eindruck jenes Wunders über den Jüngerkreis hinaus 2 11 nichts berichtet war, und dass, wenn alle Galiläer ihn wegen so vieler Wunder, die er am Feste gethan, aufnahmen (V. 45), dies eine Wunder ihm keine besondere Empfänglichkeit verschaffen konnte, namentlich auch nicht den Königischen zu ihm führen. — V. 46 schaltet die Rcpt. das Subj. *ο ιησους* ein, wie 3 34. 4 16. Tisch. (vgl. WH. a. R.) liest nach ℵDL Vers. *ην δε* statt *και ην*: doch ist gerade in diesen Cod. die Vertauschung von *και* mit *δε* nicht selten (vgl. ℵ: 2 13. 20 4; ℵD: 6 17; DL: 9 28). V. 47 schaltet die Rcpt. das Obj. *αυτον* ein (vgl. Lchm. i. Kl.).

zu fühlen oder in seiner Zuversicht irre machen zu lassen, wiederholt der Vater die Bitte, deren zärtlichem Affekte τὸ παιδίον μου (vgl. I Joh 2 18) entsprechend ist, und die auf die dringende Todesgefahr hinweist. — V. **50.** πορεύου) vgl. Mt 8 9. Jesus erfüllt die Bitte nicht direkt, sondern er mutet dem Bittsteller zu, ohne ein sichtbares Zeichen auf sein blosses Wort hin, welches erklärt, dass die Todesgefahr beseitigt sei (ὁ υἱός σου ζῇ), an die eingetretene Heilung zu glauben, um ihn von dem Glauben auf Grund eines sichtbaren Zeichens zum Glauben an sein Wort zu führen (Baur, Luth., Brückn., God.). — ἐπίστευσεν τῷ λόγῳ) er glaubte dem Worte, vertraute der Verwirklichung desselben, sodass die Pädagogie Jesu ihren Zweck erreicht hatte, da dieser Glaube an sein Wort im einzelnen Falle der Anfang eines Glaubens wird, wie er V. 41 von den Samaritanern gerühmt war. Zu dem Imperf. ἐπορεύετο vgl. V. 30. — V. **51.** ἤδη) gehört zu αὐτοῦ — καταβαίνοντος: *Als er bereits auf der Rückreise begriffen,* also nicht mehr in Kana war. Der Erzähler hat beim Beginn des Satzes das folgende Verbum, welches das Subj. des Gen. abs., dem αὐτῷ entsprechend, im Dativ zu setzen fordert, noch nicht im Sinn. Vgl. Buttm., p. 270. Zu ὑπήντησαν vgl. Mk 5 2. Die Knechte kommen, um den Vater zu beruhigen und die Herbeikunft Jesu als unnötig abzuwenden. Ihre Botschaft formuliert der Evangelist mit absichtsvoller Anspielung an das Wort Jesu V. 50, dessen Erfüllung sich dadurch bestätigt*). — V. **52.** ἐπύθετο παρ' αὐτῶν) vgl. Mt 2 4. Zu dem κομψότερον (feiner, hübscher, wie auch wir im gewöhnlichen Leben

*) Nach de W. wollte sich Jesus V. 50 nur auf die kürzeste Weise von ihm losmachen. Gewiss ist die Zusage Jesu nicht bloss ein ärztliches Prognostikon, das Jesus stellt (Paul.), sie beruht aber auch nicht auf einer durch den allgemeinen Glauben und die geistige Massenbewegung getragenen Wirkung (Wzs.), von der doch das Kindchen nicht berührt sein konnte. Dass aber Jesus die Heilung durch seinen Willen mit fernwirkender Wundermacht (so gew., auch Meyer, Hltzm.), oder gar durch magnetische Heilkraft (Olsh.) bewirkt hat, steht nicht da; er weiss, dass Gott auf seine Bitte (11 41f.) durch unmittelbare Wunderwirkung (vgl. 1 52) das Kind gesund gemacht hat. — Das και vor επιστευσεν V. 50 (Rcpt., Lchm. u. Treg. i. Kl. nach ACΔ^1 Mjsc.) ist der gewöhnliche Verbindungszusatz, und die Attraktion ω auch hier von den Emendatoren (Rcpt. nach DΔ^1 Mjsc.) eingeführt, vgl. V. 5. 2 22. B.-Crus. bezieht das ἤδη V. 51 fälschlich zu ὑπήντησαν. Tisch. streicht mit Recht nach ℵDL it. vg. das αυτου nach δουλοι, das wohl nur hinzugefügt ward, weil die Abschreiber übersahen, dass dasselbe seine Näherbestimmung durch das αυτω nach υπηντησαν (Rcpt. hat das bei Joh. nie vorkommende απηντ.) empfängt. Statt des einfachen λεγοντες (BL cop. Or., Chrys., WH.) haben ℵD Tisch. και ηγγειλαν, das die Rcpt. (ACΔ^1 Mjsc., vgl. Treg i. Kl.) ins Compos. verwandelt (απηγγειλαν) und vor λεγοντες stellt. Das σου nach παις (Rcpt. nach DLΔ^1 Mjsc.) ist aus V. 50; lies: αυτου.

sagen: er befindet sich ganz hübsch) vgl. das lat. belle habere, besonders Arrian. Epict. 3.10 vom Kranken: *κομψῶς ἐχεις*. Den Acc. *ὥραν ἑβδ.*, der eigentlich von der Zeitdauer steht, erklärt Win. § 32, 6 als Bezeichnung des ungefähren Zeitpunktes; besser: im Verlauf der 7. Stunde. Der Vater war nach jüdischer Stundenzählung (V. 6. 1 40) seit etwa nachmittags 1 Uhr des vorigen Tages (*ἐχθές*, vgl. I Sam 4 7. II Reg 9 26) unterwegs, da nach V. 50 anzunehmen ist, dass er unverzüglich nach der Weisung Jesu sich auf den Weg begeben hatte. Allein auch wenn die Entfernung nur circa drei geographische Meilen betrug (Meyer) und 6—7 Stunden erforderte, braucht man nicht an irgend einen unbekannten Aufenthalt auf der Rückreise zu denken, da das Gestern vom Jüdischen Tagesanfang, d. h. von Sonnenuntergang an gerechnet ist (Brückn., Hengst., God.). Zu *ἀφῆκεν αὐτὸν ὁ πυρετός* vgl Mk 1 31. Das eingetretene heftige Fieber hatte eben die Krankheit, welcher Art sie auch war, unmittelbar tötlich gemacht (V. 47), und sein Weichen konstatiert den Eintritt der heilbringenden Krisis. — V. **53**. Bem. das dreimalige *οὖν*, weil Frage, Antwort und Folgerung sich um dieselbe Sache drehen. Zu *ἐκείνῃ τ. ὥρᾳ* erg. *ἀφῆκεν αὐτὸν ὁ πυρετός*. Bem. im Unterschiede von V. 52 den Dativ. temp. und vgl. Win. § 31, 9. — *καὶ ἐπίστευσεν*) bezeichnet nicht den V. 48 von Jesu getadelten Glauben (Meyer nach Euth.-Zig.); also: nicht infolge des Wunders, sondern infolge der (aufs genaueste konstatierten) Erfüllung des Wortes Jesu, welche ihn fortan lehrte, in umfassender Weise unbedingt auf sein Wort zu vertrauen. Wie weit damit schon ein Glaube an ihn als den Messias (Meyer) gegeben war, erhellt nicht. Zu *ἡ οἰκία ὅλη* vgl. I Kor 16 15*).

V. **54**. *πάλιν*) gehört nicht zu *δεύτερον* (so gew.), wo es eine allerdings nicht seltene Abundanz bilden würde (vgl. Mt 26 42. Act 10 15), sondern zu dem (durch *ἐλθών* etc. näher be-

---

* Dass er in seinem festen Glauben »non festinans« (Lampe) gereist sei, ist unnatürlich und dem Drange des väterlichen Herzens ebenso widersprechend, wie dass er unterwegs (de W., Schnz.), oder noch in Kana (Ew., Keil, die siebente Stunde nach Römischer Zählung abends 7 Uhr ansetzend) übernachtet habe. Dass durch die Übertreibung oder doch peinliche Konstatierung der Zeit, welche die Entfernung veranschaulicht, das Wunder auf die Spitze getrieben werde (Baur, Hilg., Strauss, Keim p. 181), ist schon darum ganz verkehrt, weil die Grösse der angeblichen Heilung in der Ferne nicht mit der Zahl der Meilen wächst. — Das bald vor (Rcpt. nach L Δ Mjsc. Vers.), bald nach *την ωραν* (Tisch., Treg., WH. nach ℵACD cod. it. vg.) gesetzte *παρ αυτων* V. 52 fehlt in B, der dafür *εκεινην* hat, was wohl Konformation nach V. 53 ist. Statt der Rcpt. *και ειπον* (Lchm., Treg. a. R.) lies *ειπον ουν* nach BCL. Das *εν* vor *εκεινη* V. 53, das die Rcpt. aus *εν η* heraufnimmt (Lchm., Treg. i. Kl.), ist nach ℵBC zu streichen, und ebenso das aus V. 51 eingebrachte *οτι* vor *ο υιος* (Rcpt. nach D Δ Mjsc.).

stimmten) ἐποίησεν. da hervorgehoben werden soll. dass er es wiederum unmittelbar nach seiner Rückkehr aus Judäa that. Das δεύτερον σημεῖον aber gehört nicht mit dem τοῦτο zusammen (Ew.), sondern vertritt, da der Artikel fehlt, die Stelle des Prädikats: *dies hat Jesus als zweites Zeichen gethan.* Es kann aber nach V. 45 nicht als zweites Zeichen überhaupt, sondern nur im Rückblick auf 2 11 als zweites der in Galiläa geschehenen Wunder bezeichnet sein, was sich aus dem folgenden Partizipialsatz von selbst ergiebt (vgl. Hengst.). Es soll eben angedeutet werden, dass Galiläa durch die Art, wie er bei dem Betreten desselben sofort wieder Anlass zu einem zweiten Zeichen erhielt, ihm als der Boden bezeichnet wurde, wo ihm eine besonders reiche Wirksamkeit bereitet war (vgl. Ew., der in dieser Bemerkung »einen der echtesten Galiläer« erkennt)*).

Die Annahme, dass diese Geschichte eine von der Mt 8 5ff. (vgl. Lk 7 2ff.) berichteten ganz verschiedene sei (Orig., Chrys., Theophyl., Euth.-Zig. u. d. m., auch Lck., Meyer, Beyschl., Hengst., Luth., God., Schnz., Keil), ist nach dem Vorgange älterer (Iren., Euseb., vgl. Seml., Seyff.) nicht nur von der negativen Kritik (Strauss, Weisse, B. Bauer, Gfrörer, Schweiz., Ammon, Baur, Hilg., Keim), sondern auch schon zweifelnd von de W., entschieden von B.-Crus., Ew., Weizs., neuerdings sogar von Hase (Gesch. Jesu p. 381) aufgegeben worden. Meyer deutet freilich an, dass dies nur »von der Willkür der Kritik« geschehen sei, allein so zuversichtlich die herrschende Apologetik hier auf die totale Verschiedenheit beider Geschichten pocht, so unrettbar zerrinnen die Differenzen doch bei näherer Analyse der Erzählungen. Der βασιλικός in Kapharnaum ist doch nach Meyers eigenen Nachweisungen am wahrscheinlichsten ein höherer Militär, wie der Centurio der synoptischen Erzählung, und schon darum wahrscheinlich ein Heide; in der ältesten Quelle war der παῖς ohne Zweifel sein einziger Sohn, und ohne nähere Angabe der Krankheit nur als dem Tode unmittelbar nahe bezeichnet, wie hier (vgl. Weiss, Matth. p. 228 f.). Auch in der ältesten Quelle muss seine Heilung, nach ihrer Einreihung bei Mt. und Lk. zu urteilen, unter den frühesten erzählt gewesen sein; und wenn sie dort in Kapharnaum

*) God. sucht den Zweck dieser allerdings nur auf Grund treuer Erinnerung verständlichen Bemerkung in der Absicht, die von der synoptischen Tradition zusammengeworfene doppelte Rückkehr Jesu nach Galiläa auseinanderzuhalten. Wenn der Evangelist von der Wirksamkeit in Galil., die nach V. 44 eine länger dauernde gewesen sein muss, und die auch 6 2 als reich an Zeichen gedacht wird, nichts weiter erzählt, so erhellt daraus nur aufs neue, dass der ganze erste Hauptteil nicht darauf angelegt ist, die Wirksamkeit Jesu selbst zu beschreiben, sondern die Art seiner Selbstoffenbarung in allen drei Landesteilen an je einem hervorragenden Beispiel zu charakterisieren. — Treg. txt., WH. i. Kl. haben ein δε nach τουτο (BC), das in Reminiszenz an 2 11 ausgelassen wurde.

spielt (vgl. ebenfalls p. 227), so begreift sich leicht, wie die gegen lokale Details so gleichgültige älteste Überlieferung sie ohne weiteres an den Wohnort des Bittstellers verlegte. Bem. noch die durch Joh 4 51 bestätigte, aber Lk 7 6 in einer unmöglichen Weise angebrachte zweite Sendung. Selbst in der Pointe der Erzählungen, die so ganz entgegengesetzt scheint, sind doch zuletzt wieder dieselben Elemente enthalten. In dem bedeutsamsten Worte Jesu liegt auch Mt 8 10 ein Tadel des landläufigen jüdischen Glaubens, wie hier in V. 48, und der Glaube des Mannes an das Wort Jesu (Mt 8 8) wird doch auch hier gelobt (V. 50). Freilich ist es ganz unthunlich, dem Joh. zu Liebe die älteste Überlieferung ganz oder teilweise preiszugeben (Gfrörer, de W., Weizs.); umgekehrt aber fehlt es für eine absichtliche, tendenziöse Umgestaltung der synoptischen Überlieferung an jedem durchschlagenden Motive (vgl. die künstlichen Versuche, ein solches nachzuweisen, bei Hilg. p. 267 f., Strauss p. 460 f., Keim p. 181, Hltzm. p. 87), und sehr mit Recht hat man bemerkt, dass die von Baur p. 151 ff. am geistvollsten entwickelte Grundidee der Geschichte sich an der synoptischen Darstellung derselben, die ohnehin der universalistischen Richtung des Evangelisten noch mehr entsprach (vgl. Hase a. a. O.), ebenso, wo nicht klarer, herausstellen liess. Es wird also der Grund der Abweichung darin liegen, dass der Evangelist die Geschichte, von der er nach Ort und Zeit wohl noch eine bestimmte Erinnerung hatte, die ihm aber in ihren Details doch bereits verblasst war, und die ihm vielleicht in der Erinnerung gradezu mit einer anderen sich vermischte (vgl. Mt 17 17), benutzt hat, um auch an ihr die Pädagogie Jesu, die vom Wunderglauben zu einem höheren Glauben führte, darzulegen. Zeigt sich doch ohnehin in der von ihm gegebenen Darstellung eine schon von der Kritik (vgl. B. Bauer p. 165) herausgestellte Unklarheit, sofern Jesus zuerst den Wunderglauben so hart tadelt und die Bitte abzuweisen scheint, während er sie dann doch, obwohl der Vater nur seine Bitte wiederholt, in der herrlichsten Weise erfüllt. Darin blickt noch der ursprüngliche Hergang durch, wonach der von Jesus ausgesprochene Tadel in der That nicht den Bittsteller traf, der ja nach der sicher ursprünglichen synoptischen Darstellung auch nicht zu seinen getadelten Landsleuten gehörte, und der Glaube an sein Wort, dem das Verfahren Jesu nur zur Bewährung verhalf, in der That nicht erst durch ihn erzeugt ward.

Kapitel V.

Der dritte Teil zeigt uns das Hervorbrechen des Gegensatzes gegen Jesum (Kapitel 5. 6). Indem der Evangelist schon jetzt hierzu übergeht, wird vollends klar, dass seine Absicht nicht ist, die Wirksamkeit Jesu selbst in breiter Ausführung

darzustellen, sondern nur gewisse entscheidende Hauptmomente derselben zu beleuchten. Der Gegensatz gestaltet sich aber anders in Judäa, wo am Sitz der Hierarchie die Todfeindschaft gegen ihn zum Ausbruch kommt, und anders in Galiläa, wo der Halbglaube der Menge in Unglauben umschlägt. Das glaubensbereite Samaria verschwindet von nun an aus der Geschichte. Das erste Hauptstück (Kap. 5) wird also die Krisis in Judäa darstellen.

V. 1—9. Die Heilung des Kranken am Teich Bethesda. — *μετὰ ταῦτα*) Der Plur. sagt über die Länge der dazwischenliegenden Zeit nichts aus (vgl. 3,22 mit 6,1. 7,1), sondern geht nur auf die einen Zeitraum (hier die Galiläische Wirksamkeit, vgl. 4,44) füllenden Ereignisse. Da Jesus 4,35 im Dezember sprach, aus 6,4 aber erhellt, dass das Passah noch bevorstand, so liegt es am nächsten, an ein in die Zeit vom Dezember bis zum Passah einfallendes Fest zu denken, und dies ist kein anderes als das Purim-Fest (Est 9,24ff. 3,7), das Fest der Lose, welches am 14. und 15. Adar (Est 9,21), also im März, zum Andenken an die Rettung der Nation von den Mordplänen Haman's gefeiert wurde. Dafür spricht auch, dass, da dieses Fest kein grosses war, sondern für die Hellenischen Leser gleichgültiger und unbekannter, die unbestimmte Bezeichnung (*ἑορτὴ τ. Ἰουδ.*, vgl. *τ. πάσχα τ. Ἰουδ.* 2,13) völlig angemessen erscheint*). — V. 2. *ἔστι*) Das Präs. könnte allerdings nur die

*) Die grösseren und bekannteren Feste, wie Passah und Laubhütten, nennt Joh., auch die *ἐγκαίνια* 10,22. Allerdings fällt auf, dass Jesus zu einem Feste geht, das kein Tempelfest war, keine Reise nach Jerusalem erforderte, und dessen hohe Achtung nach Gem. Hier. Megill. 1,8 für Jesu Zeit nicht erweislich ist. Aber damit ist immer nicht ausgeschlossen, dass Jesus andere Gründe als die, welche ihn zum Besuch der Hauptfeste bewogen, hatte, gerade zu diesem Feste hinaufzuziehen. Der Sabbat V. 9, mit welchem angeblich (aber s. Wiesel. p. 219) das Fest nie zusammenfallen durfte, kann vor oder nach demselben eingetreten sein; und was von Jesu Kap. 6 zwischen diesem Feste und dem nur einen Monat späteren Osterfeste berichtet wird, findet innerhalb dieses Monats Zeit genug. Zwar lässt sich nicht behaupten, dass die Annahme des Purimfestes (Keppl., Olsh., Lng., Bäuml., God., Whl., Schegg., Schnz.) sich »mit Gewissheit« ergebe (Meyer), da Joh. nach seiner eklektischen Erzählungsweise auch einen Zeitraum von einem Jahr und mehr übergehen konnte; aber es bleibt das einzig Wahrscheinliche, da für kein anderes Fest sich irgend ein auch nur scheinbarer Grund angeben lässt. Schon Iren. u. Euseb. dachten an das Passah und so wohl auch die Abschreiber, welche den Art. vor *ἑορτὴ* setzten (ℵCL Δ Tsch), wenn derselbe nicht einfach nach 2,23. 4,45 oder, wie so oft, wegen des artikulierten Gen. hinzugefügt ist. Ihnen folgen Luther, Grot., Calov., Jansen, Lightf., Lampe, Kuin., Hengst., der willkürlich behauptet, dass nur bei einem der drei grossen Hauptfeste *τ. Ἰουδ* hinzugefügt sein könnte. Für das Pfingstfest erklären sich Cyrill, Chrys., Theoph., Euth.-Zig., Erasm., Melanth., Beza, Calv.,

Situation vergegenwärtigen (Meyer); aber natürlicher ist die Annahme, dass das zu milden Zwecken dienende Gebäude von der Zerstörung verschont geblieben war (Ew., God.; vgl. Tobler Denkblätt. p. 53ff., nach welchem die Hallen noch im fünften Jahrh. gezeigt wurden), oder der Evangelist wenigstens dies voraussetzte. Das ἐπὶ τῇ προβατικῇ wird gewöhnlich (vgl. noch Luth.) durch πύλῃ ergänzt: hart am Schafthore (Neh 3₁.₃₂. 12₃₉). Doch ist diese Ergänzung weder im Gebrauche nachzuweisen, noch konnte sie, zumal für den heidenchristlichen, mit den Örtlichkeiten nicht genau bekannten Leser, selbstverständlich sein. Man muss daher κολυμβήθρᾳ lesen (vgl. schon Wttst., Treg. a. R., Meyer) und es mit ἐπὶ τῇ προβατικῇ verbinden. Auch Theod. Mopsv., Ammonius reden von einem Schafteich, und Euseb. Onomast. nennt so einen von zwei beisammen liegenden Teichen, wie man einen solchen Doppelteich noch heute unweit der Nordwestecke der heutigen Haramfläche findet. Das ἡ ἐπιλεγομένη (abweichend von Act 15₄₀, im Sinne eines Beinamens) kann dann natürlich nicht zu κολυμβήθρᾳ gehören; aber der Name Bethesda, der ohne Zweifel »Haus der Barmherzigkeit« bedeutet, und nicht auf die göttliche Huld (Meyer, Hengst., Schnz.), sondern auf menschliche Barmherzigkeit deutet, die dadurch für die Kranken gesorgt hatte (Olsh., Ew., Luth.), passt auch schlechterdings nicht zur Bezeichnung eines Teiches (gegen Wttst., Whl. und die meisten), der dann seltsamer Weise nach der Nachbarschaft einer den Lesern ebenso unbekannten Lokalität charakterisiert wäre. Man muss vielmehr ein Wort wie οἰκία (das in dem Namen liegt) ergänzen und an die über (vgl. z. 4₆) dem Teiche belegene Baulichkeit denken*), welche

---

Maldonat, Beng.; für das Laubhüttenfest Ebr., Ew., Hilg. u. a. Lck., de W., Thol., Brckn., Keil, O. Hltzm. halten das Fest für unbestimmbar; nach Luth. wollte Joh. nur andeuten, dass Jesus nicht ohne Festveranlassung nach Jerus. ging.

*) Tisch. liest nach ℵ allein το λεγομενον, und diese Lesart erscheint als die schwierigere (vgl. Hltzm.), aber schon das Simpl. statt des sonst bei Joh. nicht vorkommenden Comp., wie die Weglassung des επι τη (ADL εν τη), zeigt, dass dies lediglich ein wegen des folgenden εχουσα völlig misslungener Versuch ist, den unverstandenen Ausdruck zu verbessern. Die Lesarten βηθζαθα (Tisch., WH. txt., Hltzm. nach ℵL) und βηθσαιδα (WH. a. R. nach B Vers.) sind offenbare Verwechslungen des βηθεσδα (Treg.) mit sonst bekannten Namen. Josephus, der gelegentlich einige Teiche (Struthion, Amygdalon) in Jerusalem erwähnt, nennt weder einen Schafteich, noch einen Teich Bethesda; die verhältnismässig junge Tradition sucht die hier gemeinte Lokalität in dem heutigen Birket Israil. Zur Zeit der Kreuzzüge wurde die etwas nördlich davon belegene piscina interior Schafteich genannt, bei der man noch die Spuren der 5 Hallen gefunden haben wollte. Auch die Kombination der Quelle der Jungfrau Maria, die eine intermittierende zu sein scheint, mit der hier gemeinten, ebenfalls intermittierenden Quelle (Robinson II,

eben aus den fünf Hallen bestand, mit denen man zum Schutze der Kranken (im Fünfeck) den Teich umgeben hatte. — V. **3.** *κατέκειτο*) vgl. Mk 1 30. Von der Menge der Kranken (*ἀσθενούντων*, wie Mt 10 8. Mk 6 56), die dort lagerten, werden besonders genannt Blinde, Lahme und Leute mit vertrockneten, abgemagerten Gliedern (*ξηρῶν*, vgl. Mk 3 1). Zu welcher Kategorie der V. **5** mit *ἦν δέ τις* (3 1) eingeführte Kranke gehörte, wird nicht gesagt (vgl. aber zu V. 8f.), sondern nur bemerkt, dass er bereits 38 Jahre in seiner Krankheit (verbracht) hatte (vgl. Joseph. Arch. 7, 11, 1). Dass *ἔχων* zu *τριάκ. ἔτη* gehört, und nicht zu *ἐν τ. ἀσθεν.* (Kuin. u. d. m.), zeigt V. 6*). — V. **6.** Was Jesum in das Krankenhaus führte, wird nicht gesagt: doch scheint er, der nach der synoptischen Darstellung das Krankenheilen zu seinem täglichen Beruf machte, auch hier Gelegenheit zur Ausübung desselben gesucht zu haben. Dass er erfuhr (*γνούς*, wie 4 1), wahrscheinlich von dem Kranken selbst (gegen Hengst., God. u. a., die an ein übernatürliches Wissen denken), wie lange Zeit er schon (in seiner Krankheit vgl. V. 5) zugebracht habe, soll offenbar andeuten, was das Mitleid Jesu erregte und ihn zu der Frage veranlasste. Gerade das Selbstverständliche dieses Wollens machte die Frage geeignet, die Erwartung des Leidenden aufzuregen, dass hier einer sei, der ihm helfen könne. Es war die einzige Form, in der Jesus, den der Kranke unmöglich kennen konnte, den Glauben, den er sonst als Bedingung der Heilung forderte, wenigstens im Keim zu wecken im stande war. — V. **7.** *κύριε*) Die respektvolle

---

p. 148ff.) ist sehr misslich (vgl. darüber HbA p. 179); doch zeigt sie immerhin, dass der Boden Jerusalems für solche Erscheinungen nicht ungünstig war (vgl. God.).

*) Das *πολυ* nach *πληθος* ist verstärkender Zusatz und nach ℵBCDL Vers. zu streichen. Von diesen Cod. hat nur D (und nicht einmal A) am Schlusse das *εκδεχομενων την του υδατος κινησιν*, das ohne Zweifel mit der alten legendenhaften Erläuterung in V. 4 zusammenhängt, die in ALΔ und den späteren Mjsc., bei vielen Vers. und Vätern (schon Tert.) sich findet, bei anderen mit Obelus oder Asterisken bezeichnet ist, viele Varianten enthält, und einige auffallende *ἅπαξ λεγόμενα* zeigt (*ταραχη, δηποτε, νοσημα*). Während Ew. Thol. nur die Worte in V. 3 festhalten, Hofm. (Schriftbeweis I p. 327f.) nur V. 4 für echt hält, verteidigen beides Lachm., B.-Crus., Lange, Hengst., Hilg., Strauss, O. Hltzm. aus verschiedenartigen Gründen (vgl. dagegen selbst Schnz., Keil); de W. u. Hltzm. schwanken. Dass der Kranke ein Typus des Volkes (Luth.) und die 38 Jahre auf die Jahre der Wüstenwanderung anspielen (Hengst., Hltzm. u. a.), ist reine Spielerei; nicht einmal die Grösse des Wunders soll dadurch hervorgehoben werden (Meyer), oder die der nach Schnz. (vgl. Keil) beabsichtigten Offenbarung seiner Allmacht. — Das *και* zwischen *τριακοντα οκτω* (Tisch.) fehlt in B 6 Mjsc. Vers (Treg. a. R., WH. i. Kl.), ist aber wohl nur aus Nachlässigkeit ausgefallen. Der Ausfall des *αυτου* (Rcpt. nach AΔMjsc., vgl. Lchm. i. Kl.) entstand wohl durch das folgende *τουτον*.

Anrede ist eben durch diese frappierende Frage motiviert, die nur einer thun konnte, der irgendwie fähig war, ihm zu helfen, wenn sie nicht ganz sinnlos sein sollte. Bem. das nachdrückliche Voranstehen des Objekts (*ἄνθρωπον*), welches andeutet, woran es ihm bisher gefehlt hatte, um die Heilquelle benutzen zu können. Entsprechend ist nachher *ἔρχομαι ἐγώ*. Die zeitweilige Aufregung des Wassers ist nicht als regelmässig sich einstellend zu denken, wohl aber als plötzlich und rasch vorübergehend. Daher bedurfte er eines Menschen, der ihn, sobald der Sprudel eintrat, eilig in den Teich hineinschaffte (*βάλῃ*, ähnlich wie Mt 9 38), nicht, weil der zuerst Einsteigende die Wirkung desselben absorbierte (de W., Ew.), sondern weil, sobald die kurze Wallung vorüber war, das Wasser des Sprudels sich mit dem des Teiches vermischte und seine Heilkraft verlor, sodass immer nur Einer dieselbe jedesmal auf sich einwirken lassen konnte. Eben weil der Kranke sich noch notdürftig forthelfen konnte, und somit nicht ganz hilflos war, achtete man seiner nicht*). — V. 8. *ἔγειρε, ἆρον τὸν κράβαττόν σου*) wörtlich wie bei der Heilung des Gelähmten Mk 2 11. Auch das *περιπάτει* (*wandle*, gehe einher; vorher hatte er darniedergelegen, V. 6) erinnert an Mk 2 9. Das Geheiss nimmt den Glauben des Menschen in Anspruch, der infolge der durch die Frage V. 6 erregten Erwartung nun zu dem Vertrauen kommen musste, dass der, welcher ihn aufstehen hiess, ihm auch die Kraft dazu geben werde. — V. 9. *καὶ ἦρεν* etc.) vgl. Mk 2 12, doch hier mit absichtlichem Anschluss an die von Jesu gesprochenen Worte. Auch das *ὑγιής* weist absichtlich auf V. 6 zurück. Die Zeitangabe am Schlusse bereitet auf die folgende Entwicklung der Geschichte vor**).

---

*) Für den Zweck, die Sache bloss zur Sprache zu bringen (de W.), wäre die Frage V. 6 sehr ungeschickt. Nach Paul. war der Mensch (der nur 38 Jahre alt war) ein bösartiger Bettler, welcher sich krank gestellt, weshalb ihn Jesus mit rügendem Nachdrucke gefragt: willst du gesund werden? ist es dein Ernst?, wogegen Lange ihn nur für willensmatt hält, sodass Christus seinen erschlafften Willen wieder aufgeregt habe (vgl. God.). Nach Luth. (I p. 439), Hltzm. ist die Frage an das ganze Volk gerichtet. Ergänzt man zu *χρόνον ἔχει* mit Lck. (nach Euth.-Zig.) *κατακείμενος*, so wird die so naheliegende Korrespondenz mit der Angabe in V. 5 aufgehoben. Den aus den Worten des Kranken V. 7 sich ergebenden Thatbestand erklärt der legendenhafte Zusatz in V. 3. 4 dadurch, dass von Zeit zu Zeit ein Engel herabstieg und das Wasser bewegte. Es handelt sich aber einfach um eine intermittierende Quelle. — Die Rcpt. hat nach Min. *βαλλη* statt *βαλη*.

**) Sie besagt aber durchaus nicht, dass die Heilung absichtlich am Sabbat erfolgte, damit Jesus sich zugleich als den Herrn des Sabbats darstellen könne (Brückn., Hengst., Luth.). — Das *ευθεως* vor *εγενετο* streicht Tisch. nach ℵD arm.: aber nach Mark. wäre wohl *ευθυς* zugesetzt (vgl. D 11 44. A 21 3).

Unstreitig sehr auffällig ist die Art, wie die Darstellung der Heilung selbst V. 8. 9 sich fast wörtlich an Mk 2 9. 11 f. (vgl. besonders das so seltene κράβαττος) anschliesst. Die Kritik hat darum vielfach in unserer Geschichte nur eine Neugestaltung der synoptischen Lahmenheilung finden wollen (vgl. Strauss, Baur, Hilg., Hltzm.). Allein die 38 Jahre der Krankheit genügen doch unmöglich, um hierin eine Steigerung des Wunders zu finden, und eine Überbietung der (erst im unechten Zusatz eingetragenen) Engelwirksamkeit kann schon darum nicht beabsichtigt sein, weil der Kranke noch gar nicht Gelegenheit gehabt hatte, dieselbe zu erproben. Handelte es sich aber um einen blossen Anlass zu dem Sabbatkonflikt, so lag doch die Aufnahme einer der Heilungsgeschichten, an welche sich derselbe bei den Synoptikern knüpft, ungleich näher. Vielmehr führt die genaue Zeichnung der Situation und der Verhältnisse des Kranken ohne Zweifel auf sichere Kunde. Andrerseits scheint die Art, wie der Hergang der Heilung ganz in der Weise erzählt wird, wie ähnliche Heilungen in der synoptischen Überlieferung erzählt wurden, auch wenn man erwägt, dass Jesu Heilverfahren in ähnlichen Fällen auch ein ähnliches gewesen sein wird, doch darauf zu führen, dass der Erzähler bei dem Hergang nicht selbst gegenwärtig war. Nun ist aber auch in der That bei der Festreise Jesu keine Jüngerbegleitung erwähnt, und nirgends wird in Kap. 5 der Jünger gedacht; vielmehr spricht auch manches in der Darstellung der folgenden Verhandlungen dafür, dass hier kein Ohrenzeuge erzählt. Es liegt daher in der That die Vermutung nahe, dass Jesus allein auf das Fest reiste, dass also unsere Erzählung in die Zeit der Jüngeraussendung fällt (vgl. God., Beyschl. p. 65, Schegg, Schnz., und dagegen die nichtssagende Bemerkung von Keil p. 219 Anm.). Jesus hatte wohl von der Heilung des Kranken am Teich Bethesda als Anlass der bedeutungsschweren Ereignisse in Jerus. erzählt, ohne auf die dafür bedeutungslosen Details der Heilung näher einzugehen.

V. **10—18.** Der Sabbatkonflikt. — οἱ Ἰουδαῖοι) sind auch hier ohne Zweifel die Sanhedristen (1 19. 2 18), welche den Geheilten wegen des Tragens einer Last am Sabbat (das nach Jer 17 21 verboten war) zur Rede stellen. — V. **11.** ἐκεῖνος) mit Bezug auf seinen nicht anwesenden Retter, dessen wunderbare Heilthat ihm in seinen Augen die Autorität verleiht, ihm solches zu gebieten. Zu ὃς δέ vgl. Mt 22 5. — V. **12.** ὁ ἄνθρωπος) verächtlich. Bemerke das Fehlen des Objekts bei ἆρον. Das Tragen an sich war das Sträfliche. Sie wollen wissen, wer ihm so Gesetzwidriges geboten habe, um denselben zur Rechenschaft zu ziehen. — V. **13** begründet, warum der Geheilte ihn nicht kannte. Wäre Jesus anwesend geblieben, so hätte jener wohl erfahren, wer sein Wohlthäter war. Das ἐξένευσεν geht nach dem voraufgegangenen ὁ ἰαθείς (passivisch wie

Mk 5 29) auf den Zeitpunkt, wo der Kranke geheilt wurde, und erwähnt ohne Andeutung des Zeitverhältnisses die Thatsache, dass Jesus damals entwich. Vgl. 4 45. Der Gen. abs. giebt den Grund seines Entweichens an. Gewiss waren auch noch andere bei den Kranken zugegen in Bethesda, worauf das *ἐν τῷ τόπῳ* deutlich hinweist. Dass Jesus es aber nicht liebte, mit seinen Heilwundern das Aufsehen der Menge zu erregen, wissen wir auch aus den Synoptikern*). — V. **14.** *μετὰ ταῦτα*) Ob noch an demselben Tage, erhellt nicht; es geht nur auf die durch die Heilung veranlasste Interpellation, ohne anzudeuten, wie bald dieselbe stattfand. Bald genug aber wird den Geheilten der Dank für seine Genesung ins Heiligtum getrieben haben (vgl. Hengst., Luth., God. u. a.). Auch hier setzt das *εὑρίσκει* sicher kein Aufsuchen voraus (z. s. 1 42), sondern deutet auf die göttliche Fügung hin, die es Jesu ermöglichte, dem Geheilten auch seelsorgerlich nahezutreten. Er wusste nämlich (durch unmittelbare Erkenntnis), dass die Krankheit Folge seines Sündenlebens gewesen war, was Ew., Hengst., Luth., Whl. vergeblich bestreiten. Zu dem *μηκέτι ἁμάρτανε* sollte und musste das eigene Gewissen dem Manne die individuelle Auslegung geben. Auch hierdurch berührt sich die Erzählung mit Mk 2 5; aber dass eine gleiche Krankheit gleiche Ursache hat, ist doch nicht auffallend. Das *χεῖρον* (vgl. Mt 12 45) ist natürlich unbestimmt zu belassen, je nachdem das *ἁμαρτάνειν* wieder eintreten würde, was schlimmere Krankheit (so Nonn.) oder sonstige göttliche Strafe, ja selbst den Verlust des ewigen Heiles (God., Schnz., Whl.) nach sich ziehen konnte. — V. **15.** *ἀνήγγειλεν*) vgl. 4 25. Der Beweggrund dazu, dass er den Namen Jesu, den er bei der Wiederbegegnung mit ihm leicht erfahren

*) Die Rcpt. (ΔMjsc. vg.) lässt V. 10 das scheinbar zwei ungleichartige Sätze verbindende *και* fort (Treg. i. Kl.). Lchm. hat nach *κραβ.* ein *σου* (ℵCDL). Dass es mit der Interpellation des Kranken bereits auf einen Angriff gegen Jesum abgesehen war (Meyer), erhellt nicht. Das blosse *απεκριθη* V. 11 (Rcpt. Tisch. nach DMjsc.) entstand offenbar aus Konformation, weil V. 10. 12 asyndetisch mit dem Verb. dic. beginnen; dann aber wird das bei Joh. sonst nicht vorkommende *ος δε* (Treg., WH. nach AB, vgl. Mk 4 4) dem gangbaren *ο δε* (ℵCLΔ) vorzuziehen sein. Das *ουν* nach *ηρωτησαν* (Rcpt., Treg. i. Kl.) V. 12 ist Verbindungszusatz, das *τον κραββατον σου* (Rcpt., Treg. i. Kl.) aus V. 8. 11. Das *ο ασθενων* V. 13 (Tisch.) hängt bei D damit zusammen, dass er auch *τις ην* liest, also die Aussage fälschlich auf den Moment bezieht, wo Jesus jenes Wort sprach. — Das *ἐξένευσεν* ist weder plusquamperfektisch zu nehmen (de W., God., Luth., Hltzm.), noch geht es auf den Zeitpunkt, wo dieser Konflikt mit den Juden entstand (Meyer). Der Gen. abs. erklärt nicht die Möglichkeit des Entweichens (Hengst., God.), durch das Jesus nach Schnz., Keil dem Streit mit den Hierarchen aus dem Wege gehen wollte.

konnte, zur Anzeige bringt, war einfach das Bedürfnis der Selbstrechtfertigung, die er nach V. 12f. seiner Obrigkeit noch schuldete (vgl. God.). Allein die Verweisung auf die erfahrene Heilung zeigt aufs neue, dass diese in seinen Augen seinem Wohlthäter eine Autorität verleiht, auf die er sich zu seiner Rechtfertigung berufen zu können glaubt. — V. **16.** *καὶ διὰ τοῦτο*) wird durch *ὅτι* näher exponiert. Sie sehen in diesem einzelnen Fall einer Sabbatverletzung (Meyer) und vor allem in der Verleitung eines anderen dazu (God., Schegg, Keil, Schnz.) nur den Ausfluss einer ständigen Handlungsweise Jesu (vgl. de W., Luth.); daher der Plur. *ταῦτα* (vgl. Mk 11 28) und das Imperf. *ἐποίει*. Von einer einzelnen gerichtlichen Verfolgung (Lmpe., Kuin.) ist noch nicht die Rede, sondern, wie das Imperf. *ἐδίωκον* zeigt, von dauernder Feindseligkeit, die freilich rasch genug zu dem Bestreben fortschritt, ihn aus dem Wege zu schaffen (vgl. Mk 3 6), was V. 18 als selbstverständlich vorausgesetzt wird*). — V. **17.** *ἀπεκρίνατο*) Dieser Aor. bei Joh. nur noch V. 19. Es ist für die Erzählungsweise dieses Kapitels durchaus charakteristisch, dass eine bestimmte Situation, in welcher Jesus diesen Ausspruch that, gar nicht angegeben wird. Joh. erzählt nur, dass Jesus mit Beziehung auf die Vorwürfe, die solches *διώκειν* veranlassten (*ἀποκρίν.* im Sinne von 2 18), sich in dem folgenden Ausspruch gerechtfertigt habe. — *ἕως ἄρτι ἐργάζεται*) richtet sich gegen die herrschende Vorstellung von der Sabbatruhe Gottes (Gen 2 1—3, Ex 20 11), wie sie bewusst oder unbewusst der herrschenden Auffassung des darauf gegründeten Sabbatgebots zu grunde lag, indem es hervorhebt, dass dieselbe keineswegs ein fortwährendes Wirken Gottes, wie es die Schrift thatsächlich überall bezeugt, ausschliesse. Das *ἕως ἄρτι* (wie 2 10) bezeichnet aber auch nicht bloss das ununterbrochen fortdauernde Wirken (so gew.), sondern geht darauf, dass im gegenwärtigen Moment (bei der Heilung des Kranken) sich dies göttliche Wirken noch eben aufs klarste gezeigt hat (God., Hltzm., Whl.), weshalb es im zweiten Hemistich

*) Die Rcpt. (ℵD) setzt V. 14 *σοι* nach *τι*, um dieses mit *χειρον* zu verbinden. Dass der Geheilte aus Bosheit (Schleierm., Paul.) oder aus Dankbarkeit, um Jesum zur Anerkennung zu bringen, die Anzeige machte (so viele Väter, Grot., Hengst., Schegg, Schnz.), ist gleich willkürlich; auch liegt weder Stumpfsinn noch Furcht (Thol., Lng.) in der Anzeige, aber auch kein Trotz, sofern er Jesum als die höhere Autorität geltend macht (Meyer, vgl. Hltzm.). — Das *ειπεν* (Tisch., WH. txt. nach ℵCL) ist Erleichterung; das *ανηγγειλεν* (Rcpt.) fiel auf, wie schon die Änderung in *απηγγειλεν* (DΔ) zeigt. Das *και εζητουν αυτον αποκτειναι* (Rcpt. nach AΔ Mjsc.) V. 16 ist wegen des *δια τουτο ουν μαλλον* in V. 18 zugesetzt, weswegen dort ℵD (Tisch.) wenigstens das zurückweisende *ουν* fortlassen. Das Richtige haben BCL.

fortbleibt. Die parataktische Anfügung desselben (statt: weil mein Vater u. s. w.) hat rhetorischen Nachdruck. Auch Jesus übt eine durch keine Sabbatruhe unterbrochene Wirksamkeit, sofern es in seinem einzigartigen Sohnesverhältnis zu Gott (ὁ πατήρ μου) liegt, dass er das väterliche Thun in seinem Wirken nachbildet (vgl. Mt 5 45). Giebt es also für Gott ein durch seine Sabbatruhe nicht aufgehobenes Wirken, so giebt es auch für den Sohn ein Wirken, das mit der Sabbatruhe wohl verträglich ist (vgl. Keil). Jesus leitet die Berechtigung zu seinem gottähnlichen, d. h. auch am Sabbat fortgehenden Wirken aus seinem einzigartigen Sohnesverhältnis ab, das freilich auch hier (gegen Keil, Schnz., Whl.) kein Wesensverhältnis ausdrückt*).

Gerade wie bei den Synoptikern weist Jesus nach, dass seine Erfüllung des Sabbatgebots mit dem, was sonst die Schrift lehrt, wohl übereinstimme, nur dass er davon nicht die Anwendung auf die rechte Erfüllung des Sabbatgebots überhaupt macht, sondern nur auf sein einzigartiges Verhältnis zu Gott. Darum aber entsteht eben der Zweifel, ob dies der ursprüngliche Sinn des Ausspruchs gewesen ist. Denn das väterliche Thun nachzubilden ist die Aufgabe aller Gotteskinder (Mt 5 45), und nicht eine Prärogative des Gottessohnes κατ' ἐξοχήν. Dann aber liegt es nahe, dass der ursprüngliche Sinn dahin ging, es liege im Wesen des Sohnesverhältnisses, dass das Gotteskind zu einem Wirken gelange, das den Gegensatz von Thun und Ruhen so wenig kennt, wie die Sabbatruhe Gottes sein fortgesetztes Wirken ausschliesst. Wem die Erfüllung des göttlichen Willens nicht mehr eine Last, sondern eine Lust, nicht mehr Mühe, sondern Erquickung ist (vgl. 4 34), für den hat der Gegensatz der Werktagsarbeit und der Sabbatruhe aufgehört. Möglich, dass Jesus dies an seinem Thun exemplifizierte: aber dann war dasselbe als ein vorbildliches für die Gotteskinder gedacht und nicht auf sein einzigartiges Sohnesverhältnis zurückgeführt. Übrigens darf man mit Recht zweifeln, ob der Ausspruch gerade bei dieser Gelegenheit gethan ist, wo doch der Anstoss weniger in seinem Thun (er

*) Schon darum kann nicht davon die Rede sein, dass er den Sabbat für kein göttliches Institut, für unverbindlich und abgethan erkläre (Baur, vgl. Ew., O. u. H. Hltzm.), oder die Schöpfungsgeschichte auf den von dem höchsten Gott verschiedenen Demiurgen zurückführe (Hilg.). Er unterscheidet auch nicht das schöpferische Wirken Gottes von seinem erhaltenden und regierenden (Lck., de W.), oder von seinem Wirken zum Heile der Menschen (Meyer, Brückn., Ew.), dessen Sabbat nach dem ἕως ἄρτι noch nicht gekommen sei (Luth.). Dass das κἀγὼ ἐργάζομαι sein Thun als ein mit dem göttlichen völlig gleichartiges (Brückn.), als ein ihm im Gehorsam nachfolgendes (God.), oder als ein dasselbe vermittelndes darstelle (Luth.), dass er sich vermöge seiner wesentlichen Gottgleichheit als vom Sabbatgebot eximiert und als den Herrn des Sabbats darstelle (Hengst., Meyer), wird rein eingetragen. — Das ιησους nach ο δε (Rcpt., Treg.) ist nach ℵB zu streichen.

hatte ja nur ein Wort gesprochen), als in der Art lag, wie er einen anderen zu einem am Sabbat verpönten Thun veranlasst hatte. Das beweist aber nur aufs neue, dass hier nicht ein Ohrenzeuge die Vorgänge in Jerusalem erzählt.

V. **18.** *διὰ τοῦτο*) wie V. 16: weil er sein Thun in dieser Weise rechtfertigte. Das *οὖν* kehrt reassumierend, wie 4 45, zu dem über ihr Verhalten Gesagten (V. 16) zurück. Das *μᾶλλον* (magis, nicht potius: Beng.) gehört nach seiner Stellung notwendig zu *ἐζήτουν* (Mk 11 18, 12 12): sie verstärkten ihr Bemühen, ihn zu töten, was also bereits in dem *ἐδίωκον* V. 16 eingeschlossen gedacht ist. Das, wie dort, das *διὰ τοῦτο* näher explizierende *ὅτι* hebt hervor, wie seine Rechtfertigung in V. 17 nicht nur prinzipiell den Sabbat aufhebe (*ἔλυεν* im Sinne von Mt 5 19) nach ihrer Auffassung desselben, sondern noch einen zweiten Frevel hinzufüge. Denn indem er in einzigartiger Weise Gott seinen Vater nenne, mache er sich (in dem *κἀγὼ ἐργάζομαι*) in blasphemischer Weise Gott gleich (*ἴσον ποιεῖν*, wie Mt 20 12), indem er ein gleiches Thun wie dieser beanspruche. Vgl. auch Hofm., Schriftbew. I. p. 133, Brückn., Luth., God. Der Gedanke an Wesensgleichheit (Olsh., Hengst., Schnz., Whl.) liegt nicht einmal als unklare Vorstellung im Hintergrunde (Meyer).

V. **19—30.** Die Rede von der Gottessohnschaft. — *ἀπεκρίνατο οὖν*) sagt wieder nur, ohne Angabe einer bestimmten Situation, dass Jesus sich mit Bezug auf die Vorwürfe der Juden, wie sie der Evang. in V. 18 formuliert hat, folgendermassen ausgesprochen habe. Es handelt sich also auch hier nicht um eine einzelne Rede, die der Ohrenzeuge berichtet, sondern um freiere Darlegung der Art, wie Jesus sich bei den Verhandlungen in Jerus., von denen er seinen Jüngern erzählt, über seine Gottessohnschaft näher ausgesprochen habe (bem. das Imperf. *ἔλεγεν*). Die Rede geht davon aus, dass gerade das einzigartige Sohnesverhältnis zu Gott, das er sich V. 17 beigelegt, jedes gottwidrige Thun, wie man es ihm in dem *ἔλυεν τ. σάββ.* V. 18 vorwerfe, ausschliesse. Vergeblich bestreitet Hltzm., dass das *οὐ δύναται* (vgl. Mk 2 19) auf die innere, im Verhältnis des Sohnes zum Vater beruhende Notwendigkeit gehe, welche es ihm sittlich unmöglich macht, in einer vom Vater unabhängigen Selbständigkeit zu handeln; denn er redet eben nach dem Zusammenhange nicht von einem Thun, zu welchem eine höhere Macht (wie 3 27), sondern zu welchem eine höhere Vollmacht gehört. Ein *ποιεῖν ἀφ' ἑαυτοῦ* aber wäre es, wenn er sich anmasste, unter Berufung auf ein ihm zustehendes gottgleiches Wirken das göttliche Gesetz aufzulösen, und dies ist gerade durch das normale Verhältnis des Sohnes zum Vater ausgeschlossen. — *ἂν μή τι* etc.) bezieht sich bloss auf *ποιεῖν οὐδέν*, nicht

mit auf ἀφ' ἑαυτοῦ (vgl. Mt 12 4. Gal 2 16). In populärer, von dem Achthaben der Kinder auf das Thun des Vaters entlehnter Darstellung weist Jesus auf die innere unmittelbare Anschauung hin, welche der Sohn in seiner stetigen Lebensgemeinschaft mit dem Vater von dem Wirken desselben hat. *Er kann* aber *nichts anderes thun, als was er so den Vater thun sieht,* weil es im Wesen des Sohnesverhältnisses liegt, dass für den Sohn das Thun des Vaters massgebend ist, so dass er durch die Nachbildung desselben nur die vom Sohnesverhältnis geforderte Ähnlichkeit mit dem Vater (Mt 5 45) verwirklicht*). — ἃ γὰρ ἂν ἐκεῖνος etc.) Begründung der negativen Aussage durch das positive Sachverhältnis. Doch geht, wie so oft bei Joh.. der Gedanke über den blossen Gegensatz hinaus (gegen Keil, Schnz.), sofern es nicht heisst: »was irgend er ihn thun sieht«, sondern: »*was irgend jener thut*«. Es liegt darin bereits angedeutet, dass jene unbedingte Abhängigkeit vom Vater den Sohn auch befähigt, Organ und Mittler für alles göttliche Thun zu werden. Das ὁμοίως (vgl. Mk 4 16. I Pt 3 1) gehört zu ποιεῖ und bezeichnet die Gleichheit des Handelns, die durch ταῦτα mit Bezug auf den Gegenstand des Thuns ausgedrückt war, noch einmal mit Bezug auf die Art der Ausführung. — V. **20.** γάρ) begründet das in dem ἃ—ἄν liegende neue Moment, sofern die Liebe des Vaters zum Sohne (die andere Seite des Kindschaftsverhältnisses, vgl. z. 3 35) es mit sich bringt, dass er ihm nichts vorenthält (vgl. zu 1 14), sondern ihn alles. was er thut, sehen lässt und es ihm damit ermöglicht, alles zu thun (πάντα,

*) Es findet hier keine auf populärer Abstraktion beruhende einseitige (Lck.), und darum unklare (de W.) Beziehung auf das Menschliche in Christo statt: denn die Voraussetzung, dass mit dem Sohnesnamen seine ursprüngliche Wesenseinheit mit Gott (Olsh.. Hengst.. Keil, Schnz.) oder sein gottmenschliches Wesen bezeichnet sei (Meyer, Brückn., Luth.), ist eben eine durchaus unrichtige. Auch auf ein erst durch die Fleischwerdung gesetztes Verhältnis zum Vater (God., Ebr.), welches sich in der Einheit von Liebe und Gehorsam vollzieht, ist nicht reflektiert. Es ist vielmehr ein echt menschliches Bewusstsein, von dem aus der Sohn sich in dieser unbedingten Abhängigkeit vom Vater fühlt, und das Einzigartige desselben liegt nur darin, dass er in seinem Verhältnis zum Vater dies Sohnesverhältnis schlechthin vollkommen verwirklicht weiss, und darum alle Konsequenzen desselben zieht. Dass dieses Sohnesverhältnis nach Joh. seinen Ursprung in keinem Moment seines geschichtlichen Lebens, sondern in der Ewigkeit hat, ist richtig, aber darauf wird weder hier, noch V. 20 (gegen Meyer, Luth.) reflektiert. Eben darum ist es eine ganz willkürliche, aber durch die herrschende dogmatistische Exegese allerdings sehr nahegelegte Annahme, dass hier der Evangelist nur seine Christologie exponiere (Hltzm.) — Die Rcpt. (vgl. Treg. txt.) hat das absichtsvoll gesetzte ελεγεν (BL) nach απεκρινατο in ειπεν konformiert. Das in B fehlende ο ιησους hat WH. i Kl. gesetzt.

auf ἃ ἄν V. 19 zurückweisend), was er selbst thut, sodass es für den echten Sohn auch kein anmassliches Thun geben kann, wie man es ihm V. 18 vorwarf. Bei dem δείκνυσιν (vgl. 2 18) an einzelne Visionen (Weizs. p. 435, vgl. Beyschl.) oder vorübergehende Höhepunkte seines Lebens (Gess, Pers. Christ. p. 237) zu denken, widerspricht völlig dem Zusammenhange mit V. 19, wonach notwendig an ein fortdauerndes Schauen zu denken ist, da Jesus ohne ein solches ja überhaupt nichts thun kann. Bei dem ἃ αὐτὸς ποιεῖ handelt es sich nicht um eine blosse Wiederholung des väterlichen Thuns, sondern um die Vermittelung und Ausführung desselben durch den Sohn. Das höchste Organ alles göttlichen Thuns, der Vollstrecker aller seiner Ratschlüsse ist aber eben der Messias, sodass auch hier erhellt, wie das Berufsbewusstsein Jesu auf seinem Sohnesbewusstsein ruht. — καὶ μείζονα etc.) ein neuer Satz und Fortschritt der Rede, in welchem Jesus von der allgemeinen Reflexion über das Sohnesverhältnis zur Anwendung auf den den Angeredeten (ὑμεῖς) gegenüberstehenden Sohn (αὐτῷ), also auf sich selbst kommt: *und grössere Werke als diese wird er ihm zeigen,* um sie auf Grund seines Schauens ihn nachthun zu lassen. Das τούτων geht kontextgemäss nicht auf die Lahmenheilung als Machtthat, da sie ja in dem ἕως ἄρτι V. 17 ausdrücklich als eine vom Vater gewirkte betrachtet wird, sondern auf seine Nachbildung des durch den Sabbat nicht beschränkten väterlichen Thuns (vgl. das ταῦτα V. 16). Die göttliche Absicht dabei ist, dass sie sich verwundern sollen. Da das ὑμεῖς auf seine ungläubigen Gegner geht (V. 16. 18), sagt er nicht ἵνα πιστεύητε. Er meint das Staunen der Beschämung, nämlich beim Anschauen dieser grösseren Werke *).

V. **21** ff. γάρ) begründet das μείζονα ἔργα δείξει durch Hinweisung auf die ihm verliehene und noch zu verleihende lebenschaffende und richterliche Wirksamkeit, und zwar zunächst ganz allgemein, sodass V. 21—23 beides weder speziell im religiös-sittlichen Sinne, noch speziell im eigentlichen Sinne zu nehmen, sondern an das Lebendigmachen und Richten überhaupt zu denken ist, das sich erst nachher (V. 24—27. — V. 28. 29) in jene beiden Momente auseinanderlegt (Thol., Hengst., Brückn., Luth., jetzt auch God., Keil, Schnz., Whl.) **). — ὥσπερ

*) Der Unterschied von ἀγαπᾶν, diligere und φιλεῖν, das die eigentliche Liebesaffektion bezeichnet, ist nach Meyer auch bei Joh. festzuhalten, obgleich er beides von dem nämlichen Verhältnisse, aber unter verschiedener Bestimmtheit der Vorstellung aussagt. Das θαυμαζετε nach ινα (Tisch. nach ℵL) ist einfacher Schreibfehler, wie das ακουσωσιν V. 25. 28.

**) Nach Meyer handelt schon V. 21—23 von der lebenschaffenden und richterlichen Wirksamkeit im ethischen Sinne; aber der absichtlich

— *ζωοποιεῖ*) Das Erwecken und Beleben der Toten ist als eigentümliches und höchstes Geschäft des Vaters hingestellt (Dtn 32 39. I Sam 2 6. Tob 13 2. Sap 16 13); daher die Praesentia, weil die Aussage allgemein ist. Vgl. Röm 4 17. Das *ἐγείρει* steht voran, weil nicht an ein Lebendigmachen des noch Unbelebten, sondern des Gestorbenen gedacht ist, und diesem ein Erwecken aus dem Tode vorangehen muss. Daher wird auch im Nachsatz das *ζωοποιεῖν* allein genannt. Zu *ὥσπερ — οὕτως* vgl. Mt 12 40. 24 27. 37. — *οὓς θέλει*) nämlich der Sohn, weist auf die Selbständigkeit hin, mit der der Sohn (natürlich in Übereinstimmung mit dem Willen des Vaters, vgl. 6 40) das Werk der geistlichen und leiblichen Wiederbelebung ausübt. — V. **22** begründet zunächst das *οὓς θέλει*, sofern nach seiner richterlichen Entscheidung sich bestimmt, wem er das Leben geben will (vgl Lck., de W.). — *οὐδὲ γὰρ ὁ πατήρ*) *denn auch nicht einmal der Vater*, dem doch zugestandenermassen das Richten zukommt, *richtet irgend einen, sondern das gesamte Gericht hat er* gleichsam *dem Sohne abgegeben.* Dies *πᾶσαν* erläutert nicht nur das *οὐδένα* (Hltzm.), sondern fasst ausdrücklich dasjenige Gericht, welches sich in seinem Wirken schon gegenwärtig vollzieht (vgl 3 19 ff), und das definitive am letzten Tage (V. 29) zusammen. Ist aber hier zweifellos die gegenwärtige und zukünftige richterliche Thätigkeit des Sohnes zusammengefasst, so muss auch das *ζωοποιεῖν* so umfassend gedacht werden. Das Perf. *δέδωκεν* steht, weil schon sein gegenwärtiges Wirken eine beständige Darstellung der ihm verliehenen

---

noch ganz allgemein gehaltene Ausdruck spricht dagegen, und der Zusammenhang mit V. 20 *ὑμεῖς θαυμ.* nicht dafür, sofern die letzte Vollendung auch in unserem Evangelium noch für die gegenwärtige Generation eintritt (vgl. 14 3). Vielmehr fordert der Zusammenhang mit dem zu begründenden *δείξει*, dass in V. 21 ff. das erst in der Zukunft sich verwirklichende *ζωοποιεῖν* und *κρίνειν* mit eingeschlossen sein muss. Jener Auffassung ist Augustin. (obwohl nicht konsequent) vorangegangen, sie ist unter den älteren besonders von Calv., Jansen, Calov, Lampe und neuerlich von Lck., Thol., Olsh., Maier, de W., Lange, Hilg., Lechler, apost. Zeitalt. p. 225 f., Weiss, Lehrb. p. 185 befolgt. Dagegen nehmen die meisten Väter (Tertull., Chrys. und seine Nachfolger, Nonnus u. a.) und ältere Ausleger (Erasm., Beza, Grot., Beng. u. v.), neuerlich besonders Schott Opusc. I, p. 197, Kuin., Baumeist. (StW. II, 1), Weizel (StKr. 1836. p. 636), Kaeuffer de *ζωῆς αἰων.* notione p. 115 ff., Bäuml. und Ew. die ganze Stelle V. 21—29 von der Totenerweckung und dem Gerichte im eigentlichen Sinne, was aber bei V. 24—27 nicht durchzuführen ist, während umgekehrt V. 28. 29 einer durchgängigen ethischen Auffassung (so nach älteren Schweiz., B.-Crus., Reuss) entschieden widerstreben. Deshalb diese mit Wendt als Einschub eines Redaktors zu betrachten oder gar mit Delff den ganzen Abschnitt wegen seines angeblichen Widerspruchs mit 3 17 ff., dazu bietet der durchaus klare Zusammenhang der Rede nicht den mindesten Anlass.

richterlichen Vollmacht ist*). — V. **23**. *ἵνα*) göttliche Absicht bei der Erteilung der richterlichen Vollmacht an den Sohn, mit welcher aber nach V. 21 auch die Entscheidung darüber gegeben ist, wem er das Leben geben will. In der Sache kehrt also der Gedankengang zu der Absicht zurück, um derentwillen Gott ihm diese grösseren Werke zeigt (V. 20), und weist auf das letzte Endziel des zunächst intendierten *θαυμάζητε* hin. — *καθώς*) kann nicht ausdrücken, dass sie den Sohn ebensowohl wie den Vater ehren sollen (Beyschl. p. 78), da dann mindestens die Objekte betont sein müssten, sondern es weist auf die Gleichheit der Ehre hin, da in dem Vergleichungssatze mit *καθώς* immer zugleich etwas Motivierendes liegt, und jene Gleichheit damit von selbst gegeben ist, dass ja der Vater am höchsten geehrt wird wegen dieser höchsten Werke, die er dem Sohne gegeben hat. Von der Anmassung einer Ehre, wie sie ihm V. 18 vorgeworfen war, kann also keine Rede sei. Wenn man bevorwortet, dass dies doch nur relativ zu verstehen sei, sofern der Sohn der beauftragte Stellvertreter des Vaters (Meyer), der Offenbarer des Vaters oder das Abbild des väterlichen Urbildes ist (Lck.), so liegt das jedenfalls nicht im Sinne des Evangelisten. — *ὁ μὴ τιμῶν*) vgl. 3 18: *wenn einer den Sohn nicht ehrt, so ehrt er den Vater nicht, der ihn gesandt hat.* In dem partizipialen Zusatz (vgl Mt 10 40) liegt der Grund, weshalb die Ver-

*) Die Unabhängigkeit von der Abstammung von Abraham (Lck.) versteht sich dabei von selbst, soll aber mit *οὓς θέλει* V. 21 nicht ausgedrückt sein: dass dabei an ein decretum absolutum gedacht ist (Calv., Reuss), wird schon durch die sittliche Bedingtheit, auf welche V. 22 hindeutet, ausgeschlossen. Das *ζωοποιεῖ* kann nur gerade so allgemein gefasst werden, wie das parallele Präsens im Vordersatz, und daher nicht auf ein Thun gehen, in dem Jesus schon jetzt begriffen ist, mag man an die geschichtlichen Totenerweckungen Jesu denken oder an die geistliche Belebung (Meyer), da ja auch bei dem letzten Hervorgehen aus den Gräbern nur die einen zur *ἀνάστασις ζωῆς*, also zur *ζωοποίησις* gelangen (V. 29). Vielleicht ist eben darum das *ἐγείρει* nicht wiederholt, das ohne die *ζωοποίησις* kein Erwecken zum Leben wäre (vgl. Brückn.). Dass bei diesem dem Sohne (durch das *δεικνύναι* V. 20) übertragenen *ζωοποιεῖν* derselbe nur als Organ des Vaters handelt, versteht sich von selbst. Vgl. Hengst., Luth., Keil; künstlicher God., Whl. Gewöhnlich sieht man in V. 22 direkt den Beruf des Sohnes, das Leben zu geben, begründet, sofern die Macht, Leben zu geben, in die Macht zu richten einbegriffen ist (Luth., vgl. Thol., Hengst., God., Keil, Schnz.); aber dieser Mittelgedanke tritt ja eben in der Begründung des *οὓς θέλει* hervor. Schon das *οὐδένα* macht es ganz unmöglich, dem *κρίνειν* hier den Begriff der Scheidung unterzuschieben (Luth., Ebr., Hltzm.), aber ebensowenig darf man dasselbe im Sinne des Verdammungsgerichts nehmen (gegen Meyer, de W.). Vgl. zu 3 17 f. Das so nachdrückliche *οὐδέ*, das durch die Verdoppelung der Negation (*οὐδένα*, vgl. Mk 5 3) noch verstärkt wird, wird gewöhnlich nur mit: auch nicht übersetzt (vgl. noch Luth., God., Whl.).

unehrung des Sohnes eine Verunehrung des Vaters ist. Hier muss selbst Hltzm. zugestehen, dass die gottgleiche Ehre des Sohnes nicht, wie im Prolog, auf das ewige Wesen des Sohnes, sondern auf den Beruf Christi als Abgesandter des Vaters zurückgeführt wird, als welcher er das vollkommene Organ aller seiner heilsvollendenden Wirksamkeit ist. Dass aber in dem Abgesandten der Absender geehrt oder verunehrt wird, liegt im Wesen des Gesandtenverhältnisses und wird hier dadurch verschärft, dass Gott ihm seine höchsten Werke verliehen hat, damit ihm die göttliche Ehre zu teil werde, und dass es eine Verunehrung Gottes ist, wenn man seine Absichten vereitelt. Eifern die Juden also scheinbar für die Ehre Gottes, indem sie Jesum als Gotteslästerer verfolgen (V. 18), so verunehren sie damit in Wahrheit den Vater, der ihn gesandt hat (vgl. Hengst., God.).

V. **24**. ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν) Die Wiederholung der feierlichen Einführung aus V. 19, sowie die Art, wie Jesus jetzt das von dem Sohne schlechthin Gesagte direkt auf seine Person anwendet (V. 24: μου—με), zeigt, dass hier ein neuer Absatz der Rede anhebt, nach welchem Jesus jene lebenschaffende und richterliche Wirksamkeit schon jetzt übt und sich dadurch als jenen höchsten Gottgesandten beweist. Das einfache Hören seines Wortes, das ja als das Wort eines Gottgesandten Gottes Wort ist (3 34), erhält seine nähere Bestimmtheit erst durch das hinzutretende πιστεύων (vgl. Schnz.), d. h. durch die Überzeugung davon, dass wahr sei, was sein Absender durch ihn sagen lässt. Mit diesem Glauben ist das ewige Leben unmittelbar gegeben, also das ζωοποιεῖν V. 21 bereits vollzogen. Denn da der Inhalt des Wortes Jesu nichts anderes ist, als dass in ihm die volle Offenbarung Gottes erschienen sei, so hat der, welcher im Glauben an seinen Absender dies Wort als wahr annimmt, weil er Gott in Jesu schaut, bereits die volle Seligkeit des jenseitigen ewigen Lebens, welche die Schrift überall in das Gottschauen setzt (vgl. 17 3). Dann aber kann er überhaupt nicht mehr in ein Gericht kommen, das erst über sein definitives Schicksal entscheiden müsste (vgl. 3 18: οὐ κρίνεται), weil er das höchste Heil bereits thatsächlich erlangt hat, sofern er aus dem Tode, d. h. aus dem Zustande, in welchem der Mensch jenes Leben im höchsten Sinne noch entbehrt, ins Leben übergegangen ist und bleibt (bem. das Perf.). Vgl. I Joh 3 14. Hiermit ist jede Deutung des ἔχει auf einen blossen Hoffnungsbesitz ausgeschlossen *). — V. **25** zeigt, dass hierin nichts Geringeres als

*) Unmöglich kann hier nur eine nähere Bestimmung des οὓς θέλει folgen (Lck., Meyer). Wenn man sagt, dass das ἀκούων schon an sich ein geistliches Vernehmen bezeichne, weil es ein anderes Objekt habe

eine Totenerweckung durch den Sohn Gottes, wie von ihr V. 21 geredet ist, liege. Schon die unmittelbare Wiederaufnahme der feierlichen Beteuerung V. 24 beweist, dass hier nur von demselben wie dort die Rede sein kann (gegen Olsh., Hengst.). Da die *ὥρα*, wie 4 23, schon jetzt als gegenwärtig gedacht ist, so können die Toten, welche die Stimme des Sohnes Gottes hören, nur die geistlich Toten (vgl. Mt 8 22) sein. So gewiss das *ἀκούσουσιν* ganz im Sinne von V. 24 genommen ist, so unmöglich kann *οἱ ἀκούσαντες* in gleichem Sinne genommen werden, da das Subjekt von jenem die Toten als solche sind, und hier wegen des Art. nur ein Teil derselben (quicunque audiverunt) gemeint ist, sondern es steht, wie 8 47, im prägnanten Sinne: *die ihr Gehör gegeben haben werden*, was ja auch daraus folgt, dass sie infolge dieses Hörens leben werden, d. h. das ewige Leben haben, das nur dem Glauben zu teil wird (V. 24). — V. **26** f. begründet, wie der Sohn diese lebenschaffende und damit die Entscheidung über das ewige Heil in sich tragende Wirksamkeit üben könne. — *ἔχει ζωὴν ἐν ἑαυτῷ*) Während sonst in der Schrift die Lebendigkeit Gottes der Ausdruck für seine wirkungskräftige Machtübung ist, sieht Joh. in dem (geistigen) Leben in Gott das Urbild des höchsten (geistigen) Lebens, zu welchem die das Heil Erlangenden gelangen. Wie er in diesem Leben, das ohne Selbstbewusstsein nicht gedacht werden kann, beständig sich selber schaut in seliger Selbstgenüge, so hat er dem Sohne, d. h. dem Erwählten seiner Liebe gegeben, ihn beständig zu schauen in all seinem Thun (V. 19 f.), und darum jene Seligkeit des Gottschauens in sich selber zu haben, damit er sie anderen mitteilen könne *). — V. **27** ver-

als *πιστεύων* (Lck., Brückn., God., Hengst., Keil, Whl.), so übersieht man, dass es ja für das *πιστ.* an jedem Objekt fehlt, wenn nicht das von Jesu geredete Gotteswort als dasselbe gedacht ist. Die spezifisch Johanneische Vorstellung vom bereits gegenwärtigen ewigen Leben lässt sich nicht mit Meyer aus der ethischen Beziehung der *ζωὴ ἄβιος, βίος ἀβίωτος* (Xen. Mem. 4, 8, 8), auch nicht aus Lk 15 24 erläutern, weil dabei eben nicht an ein höheres Leben im sittlichen Sinne gedacht ist, so gewiss ein solches die notwendige Folge desselben ist. Auch hier kann *κρίσις* schon wegen des fehlenden Artikels weder das verurteilende Gericht (Meyer, Whl.), noch die Scheidung der Welt nach Glauben und Unglauben bezeichnen (Luth.).

*) Zu dem absichtsvollen Doppelsinn von *ἀκούειν* in V. 25 vgl. Mt 13 13: *ἀκούοντες οὐκ ἀκούουσιν*. An dem Art. vor *ἀκούσαντες* scheitert die Beziehung des Verses auf die leibliche Auferweckung (gegen Keil, der mit Hengst., wenigstens zugleich, an die Totenerweckungen Jesu denken will, und Olsh., der willkürlich ergänzt: die in diesem Leben das Wort hören, und gar auf Mt 27 52 verweist). — Erst die Rcpt. hat das *ακουσουσιν* (B), wofür noch ℵL zeugen, in das gewöhnlichere *ακουσονται* verwandelt, wie in V. 28, und danach dann das *ζησουσιν* (ℵBDL) in *ζησονται* konformiert, welche spätere Form Joh 11 25 vorkommt. — Unmöglich kann das dem *δέδωκεν* in V. 22 ganz parallele *ἔδωκεν* V. 27 auf

knüpft damit unmittelbar die Vollmacht, Gericht zu halten, sofern er ja durch die V. 26 begründete Mitteilung des wahren Lebens (V. 25), die an sein Wort (V. 24) gebunden ist, die thatsächliche Entscheidung über das Schicksal der Menschen herbeiführt. — ὅτι υἱὸς ἀνθρώπου ἐστίν) *weil er Sohn eines Menschen,* ein Menschenkind (vgl. Mk 3 28. Apk 1 13. 14 14) *ist,* d. h. nach dem Zusammenhang mit V. 24f.: weil er nur als Menschensohn den Menschen das Wort verkündigen kann, von dessen Annahme das Erwecktwerden zum Leben abhängt, und damit die Entscheidung über ihr Schicksal herbeiführt (vgl. auch 3 19—21). Ähnlich Augustin., Luther, Castal., Jansen, B.-Crus., Baur u. a. (s. d. Anm.). Andere (Grot., Lampe, Kuin., Lck., Thol., Olsh., Maier, Bäuml., Ew., Beyschl., Keil, Whl. u. m.) nehmen υἱὸς ἀνθρ. von dem in Dan 7 13 und im Buche Henoch als Messias Angekündigten, dem als solchem das Gericht übertragen sei. Allein wo der Menschensohn Bezeichnung des Messias ist, sind stets beide Worte artikuliert; und dass es hier Prädikat ist, könnte doch höchstens das Fehlen des ersten Artikels rechtfertigen. Doch ist nicht ausgeschlossen, dass in dem Ausdruck eine Anspielung auf Dan 7 13, d. h. auf den Messias, der wie ein Menschensohn in den Himmelswolken kommt, beabsichtigt ist (vgl. Hengst.), sofern es eine spezifisch Messianische Qualität ist, die Jesus sich hier beilegt*).

---

die ewige Zeugung bezogen werden (August., Hengst., doch vgl. auch God., Schegg), oder auf eine besondere Mitteilung bei seiner Sendung (Meyer), da ja von dem die Rede ist, was sein irdisches Wirken ermöglicht, wenn es auch selbstverständlich auf dem ewigen Verhältnis des Sohnes zum Vater beruht (Luth.). Der Nachdruck liegt auch nicht auf dem ἐν ἑαυτῷ (God., Ebr., Keil, doch vgl. auch Meyer, Schnz.), das sich ja bei dem Johanneischen Begriff des Lebens von selbst versteht und hier nur das Leben als einen Eigenbesitz bezeichnet, den einer dem anderen mitteilen kann. Diejenigen, welche sich sträuben, jenen Joh. Begriff in seiner vollen Eigenart anzuerkennen, müssen hier immer die ζωή irgendwie als die Kraft zum ζωοποιεῖν fassen (vgl. noch beide Hltzm.), was doch ganz willkürlich ist. Was der Handkommentar p. 94 gegen jene Fassung des Begriffs, ohnehin den Kern der Sache übergehend, einwendet, hat mit der streitigen Frage ganz und gar nichts zu thun.

*) Ganz willkürlich sind freilich solche vom Kontext in keiner Weise gebotenen Erläuterungen der Begründung, wie: weil der Mensch vom demütigsten, liebreichsten Menschen gerichtet werden soll (Stier, vgl. Wttst., der auf Hbr 4 15 verweist); weil das Gericht, das eine der Heiligkeit Gottes dargebrachte Huldigung sei, wie die Versöhnung, aus dem Schosse der Menschheit hervorgehen muss (God.); weil Gott durch einen Menschen die Welt richten wolle (Luth., Hltzm. nach Hofm. Schriftbew. II, 1. p. 78); weil der verborgene Gott nicht richten kann (de W., Brückn., vgl. auch Reuss), was wohl ein Philonischer, aber ganz schriftwidriger Gedanke ist; oder weil das Gericht zu dem ganzen Erlösungsdrama gehört (Schegg, Schnz.). Da es sich nicht darum handelt, dass er ein Mensch geworden, um der Vollstrecker des väterlichen Heilsrat-

V. **28** f. *μὴ θαυμάζετε τοῦτο*) vgl. 3 7: *Wundert euch nicht hierüber*, nämlich über das, was ich von der Tote belebenden und richtenden Wirksamkeit des Sohnes gesagt habe; denn einst wird der Sohn Gottes auch die leiblich Toten zum Leben und Gericht erwecken. Dass dem Sohne Gottes, d. h. dem Messias die leibliche Totenerweckung zukommt (vgl. Lck., Keil, Whl.), war auch ihnen zweifellos; und wer diese Vollmacht dereinst bewähren wird, der konnte auch schon jetzt sich als dem Sohne das *ζωοποιεῖν* (V. 25 f.) und *κρίνειν* (V. 27) zusprechen. Bem., wie hier zu dem *ἔρχεται ὥρα* kein *καὶ νῦν ἐστίν* wie V. 25 zugesetzt ist, und schon damit auf etwas rein Zukünftiges hingedeutet ist. Noch deutlicher zeigt das *πάντες οἱ ἐν τοῖς μνημείοις*, dass hier von leiblich Toten die Rede ist, da eben deshalb nicht das einfache *οἱ νεκροί* aus V. 25 wiederholt ist, auch keineswegs alle, die in den Gräbern sind, geistlich Tote sind. Die wörtliche Wiederholung des *ἀκούσουσιν τῆς φωνῆς αὐτοῦ* lässt absichtsvoll die Analogie hervortreten. — V. **29**. *οἱ τὰ ἀγαθὰ ποιήσαντες*) bezeichnet jedenfalls nicht ein einzelnes Gutesthun, sondern das sittlich gute Gesamtverhalten. Da nun V. 24. 25 als Bedingung der Heilserlangung das willige Hören und der Glaube genannt ist, so kann dies Gesamtverhalten nur als die Frucht und Bewährung desselben gedacht sein. Vgl. im Gegensatz das *οἱ τ. φαῦλα πράξαντες* (3 20). Das *εἰς ἀνάστασιν ζωῆς* bezeichnet Zweck und Ziel ihres Hervorgehens aus den Gräbern: *zu einer Lebensauferstehung*, d. h. einer Auferstehung, die zum Leben gehört, da eben nur bei denen, welche die *ζωή* diesseits bereits erlangt haben (V. 24 f.), dieselbe sich durch die Auferstehung im Jenseits vollendet. Den Gegensatz dazu bildet: *eine Gerichtsauferstehung*, d. h. eine solche, welche nur dazu dient, dass die Übelthäter im Endgericht (das also durch die Vorstellung 3 18 ff. bei Joh. keineswegs ausgeschlossen wird) ihr Urteil empfangen können. Es erhellt also, dass auch hier nur in uneigentlichem Sinne von einer Auferstehung der Ungerechten

---

schlusses zu werden (Meyer), so kann auch die Gerichtsvollmacht nicht als Lohn dafür gedacht sein (Hengst.). Luth., Ebr., Schnz. wollen trotz des *καί* und der durch das wiederholte *ἔδωκεν* so gleichgestellten Form des Verses denselben von V. 26 loslösen, und mit dem folgenden verbinden. Das *και* vor *κρισιν* (Rcpt.), welches das Hinzutreten des zweiten Moments noch schärfer fixieren sollte, ist nach ℵBL zu streichen. Übrigens zeigt sich hier aufs neue, dass der Name des Gottessohnes, dem diese höchsten Vollmachten gegeben, nicht eine metaphysische Wesenseinheit mit Gott, sondern einen Menschen in seinem eigentümlichen Verhältnis zu Gott bezeichnet; denn gerade weil er ein Mensch ist, sind sie nach dieser Stelle ihm gegeben. Die Pesch., Arm., Chrys., Theophyl., Euth.-Zig., Paul. verbinden die Worte mit dem Folgenden (wundert euch nicht, dass er ein Mensch ist), wogegen schon das *τοῦτο* entscheidet.

die Rede ist (vgl. Weiss, Lehrb. d. bibl. Th. § 157, c) *). — V. **30** kehrt die Rede abschliessend zu ihrem Ausgangspunkt in V. 19 zurück, nur dass hier ausdrücklich von seiner Person ausgesagt wird (bem. das ἐγώ), was dort von dem Sohne als solchem gesagt war, nachdem Jesus schon V. 24 sich direkt mit demselben identifiziert hatte. Es wird das dort von seiner unbedingten Abhängigkeit vom Vater Gesagte nun auf das Richten angewandt. Wie aber V. 19 sein unmittelbares Bewusstsein um das normgebende göttliche Thun als ein beständiges Schauen dargestellt war, so ist hier dasselbe, weil es sich um das Fällen eines Richterspruches handelt, als ein Hören vorgestellt. Da er also nicht anders richtet, als er Gott richten hört, so ist sein Richten gerecht, wie das göttliche. Das ὅτι begründet die Bestimmtheit seines Richtens durch das göttliche nicht, wie V. 19, aus dem Sohnesverhältnis als solchem, sondern, dem ἐγώ entsprechend, aus seinem beständigen Streben nach der Erfüllung des Willens seines Absenders (vgl. selbst Hltzm.). Daraus wird dann vollends klar, dass, was V. 19 von dem Sohne sagt, sich nicht auf ein metaphysisches Wesensverhältnis bezieht (Schnz., Whl.), sondern nur auf das sittlich-religiöse Verhältnis des Menschen Jesus zu seinem Vater.

Was wir nach der Einführung dieser Rede (V. 19) vermuten mussten, bestätigt sich durch den ganzen, den Grundgedanken in durchweg doktrinärer Form und rein schriftstellerischem Schematismus

---

* Jesus will also V. 28 nicht bloss die Verwunderung über etwas Geringeres durch die Verwunderung über etwas Grösseres überbieten, und so gleichsam niederschlagen (Meyer, de W., God, Schnz.), was doch nur eine rhetorische Wendung wäre. Falsch nimmt Ew. das ὅτι als Exposition des τοῦτο, da ja V. 25 dies noch gar nicht gesagt war. Meyer meint, die Hervorhebung des Glaubens als Bedingung der Lebensauferstehung habe hier fern gelegen, weil die wirklich Gestorbenen das Evang. zumeist nicht haben hören können, und postuliert um derselben willen den descensus ad inferos. Auch findet er hier die Auferstehung der Gerechten (Lk 14 14), um die (wenn auch idealisierte) Jüdische Vorstellung von einer zwiefachen Auferstehung (Berth., Christol. p. 176 ff. 203 ff.) vorzubehalten, und erklärt darum die ὥρα für »prophetisch dehnbar«, was rein dogmatisierende Eintragung ist (vgl. dagegen Schnz.). Den gangbaren Irrtum, dass ἀναστ. ζωῆς so viel sei als ἀνάστ. εἰς ζωήν (II Mak 7 14), den Lck., Meyer, de W., God., Keil, Schnz. u. d. m. nach Win. § 30, 2, β festhalten, hat schon Luth. schlagend widerlegt, obwohl er den Gen. ungenau erklärt: welche die Bestimmtheit des Lebens an sich trägt. Vgl. Whl., Hltzm. Das εἰς ist nicht örtlich vorgestellt (Meyer), und die κρίσις, auch wenn sie thatsächlich, weil sie nur noch an den Bösesthuenden vollzogen wird, eine verurteilende ist, nicht gleich κατάκρισις (Lck., Meyer, de W., Schnz. Vgl. dagegen God.). — Das δέ der Rcpt. (Treg. i Kl., WH. a. R.) ist nach B Cod. it. Tert. Aug. zu streichen, ebenso das πατρός nach με V. 30 (Rcpt.) nach entscheidenden Zeugen.

entwickelnden und V. 30 ohne jede Beziehung auf den geschichtlichen Ausgangspunkt abschliessenden Charakter derselben. Dass Jesus in seinem irdischen Leben nicht die ihm in seiner Erhöhung zu teil gewordene gottgleiche Ehre reklamiert (V. 23) und wenigstens gewiss nicht ausserhalb des Zusammenhangs mit den eschatologischen Reden schon jetzt sich die allgemeine Totenerweckung zugeschrieben hat (V. 28f.), dass er nicht in der spezifisch Johanneischen Lehrform über das schon gegenwärtige ewige Leben der Gläubigen (V. 24) geredet und über die Gleichheit des Lebens im Vater und im Sohne spekuliert hat (V. 26), bedarf für die geschichtliche Betrachtung keines Nachweises (gegen Keil). Andrerseits liegt der Rede nichts ferner als die Absicht, an dem Wunder der Lahmenheilung (das überhaupt als Wunder in der ganzen Darstellung nicht betont wird) das Wesen des Logos als der absoluten ζωή zu entwickeln (Baur) oder sonstwie die Joh. Theologie zu exponieren (Hilg.), da wir wiederholt gezeigt haben, wie willkürlich man die Voraussetzungen der Logoslehre in sie hineingedeutet hat. Gerade die Art, wie am Anfang und Schluss (V. 19. 30) von dem einzigartigen Sohnesbewusstsein Jesu aus die (sittliche) Unmöglichkeit für ihn dargethan wird, dass er irgend etwas Gottwidriges thun könne, zeigt noch deutlich, wie es sich um den Vorwurf handelte, dass er sich angemasst haben sollte, in seinen Sabbatheilungen (oder wohl ursprünglich ausschliesslich in der Art, wie er durch seine Autorität andere zum angeblichen Sabbatbruch veranlasste) das göttliche Gebot aufgelöst zu haben (V. 18). Freilich konnte er den Hierarchen gegenüber nicht, wie den Schriftgelehrten und Pharisäern in Galiläa gegenüber, sich auf eine Disputation über die richtige Auffassung des Sabbatgebots einlassen. Den Vertretern der höchsten geistlichen Autorität in Israel gegenüber, welcher darüber doch die letzte Entscheidung zustand, konnte er sich nur auf die religiöse Autonomie seines einzigartigen Gottesbewusstseins berufen, das nicht in irgend einer menschlichen Autorität, sondern in dem steten unmittelbaren Wissen um das göttliche Wesen und den göttlichen Willen seine unbedingte Norm hatte und dessen Ausdruck eben das Sohnesverhältnis war. So musste hier der Anspruch auf seine einzigartige Gottessohnschaft, kraft derer er stets das göttliche Vorbild in seinem Leben unmittelbar verwirklichte (vgl. Mt 5 45), zur Sprache kommen, und diesen konnte die Hierarchie nur als eine neue gotteslästerliche Anmassung betrachten (V. 18). Dann aber blieb ihm nichts übrig, als jene Behauptung zu bewähren durch die Hinweisung auf den einzigartigen Beruf, zu dem der Sohn Gottes im höchsten Sinne berufen sein musste, d. h. auf seine Messianität. In diesem Sinne muss dieselbe bei Gelegenheit des Sabbatkonflikts in Jerusalem zur Sprache gekommen sein. Es liegt aber am Tage, dass die Verhandlungen darüber sich darum drehen mussten, wie er nachweisen könne, dass ihm die höchsten Vollmachten zur Durchführung der letzten

Heilsabsichten Gottes mit seinem Volk übertragen seien, und dies konnte er nur, indem er in seiner gegenwärtigen Wirksamkeit das Vorspiel und die wesentliche Anbahnung derselben aufwies. Es ist durchaus nicht unwahrscheinlich, dass dabei die von dem Messias erwartete Neubelebung und Neugestaltung der Nation unter dem altprophetischen Bilde Ez 37 zur Sprache kam, und dass er an der Art, wie sein Wirken für den Einzelnen die Entscheidung über sein Schicksal herbeiführe, sein Recht erwies, selbst der höchsten richterlichen Instanz in Israel gegenüber seine Autorität geltend zu machen, wie sie der Messias einst im Endgericht ausüben musste. So sehr dem Evangelisten diese geschichtlichen Beziehungen verblasst sind, so sehr der Rede eine ausschliesslich lehrhafte, auf das Heil des Einzelnen bezügliche Bedeutung abgewonnen und diese in stark Johanneischer Lehrsprache ausgeprägt ist, so blicken jene doch immer wieder hindurch; nur dass die in Anknüpfung und Durchführung die konkrete Situation so völlig verlassende Rede immer wieder bestätigt, dass der Evangelist nicht selbst Ohrenzeuge dieser Verhandlungen war und nur nach allgemeiner Kunde den wesentlichen Inhalt und die lehrhafte Bedeutung derselben wiederzugeben sucht.

V. **31—47.** Die Rede vom Zeugnis für seine Gottessohnschaft bildet nach der Darstellung des Evangelisten den zweiten Hauptteil der grossen Verteidigungsrede. Es handelt sich darum, wie sein im ersten Hauptteil überall vorausgesetztes einzigartiges Verhältnis zu Gott (im persönlichen, wie im amtlichen Sinne) bewiesen werden könne. — *ἐάν*) Der nur als objektive Möglichkeit gesetzte Fall (vgl. Win. § 41, 2, b) zeigt, dass die bisherigen Selbstaussagen Jesu über sich vom Evangelisten noch nicht als ein Zeugnis gedacht sind, wie es nach 1 7. 19 für das Verständnis seines Wesens und seiner Bedeutung notwendig ist (gegen Meyer). Wollte er und kein anderer (bem. das mit Nachdruck voranstehende *ἐγώ*, dem das *ἐμαυτοῦ* am Schlusse entspricht) ein solches Zeugnis über sich selbst ablegen, so würde er damit die gemeine Rechtsregel verletzen, wonach ein Zeugnis in eigener Sache ungültig ist, weil es vom eigenen Interesse beeinflusst und darum unwahr erscheint (Chetub. f. 23, 2: »testibus de se ipsis non credunt«, Euth.-Zig.: *οὐδεὶς ἑαυτῷ μαρτυρῶν ἀξιόπιστος ἐν ἀνθρώποις δι᾽ ὑποψίαν φιλαυτίας*). — V. **32.** *ἄλλος*) *ein anderer ist der über mich Zeugende.* Der Art. weist auf den Zeugen hin, dessen er selbstverständlich bedarf, wenn er für seine Aussagen über sich selbst Glauben finden will. Dass damit nicht Johannes der Täufer (Chrys., Theophyl., Nonnus, Euth.-Zig., Erasm., Grot., Paul., B.-Crus., de W., vgl. auch Ew.) gemeint ist, dessen Zeugnis Jesus V. 34 ausdrücklich ablehnt, sondern Gott, ist heutzutage mit Cyrill. und den Lateinern allgemein anerkannt. — *καὶ οἶδα ὅτι* etc.) wäre

als allgemeine Versicherung von Gottes Wahrhaftigkeit ebenso matt (de W.) als überflüssig, und keineswegs in dieser Einfachheit desto gewichtiger (Meyer). Aber es ist ja nicht von dem göttlichen Zeugnis überhaupt die Rede, sondern von dem, welches Gott über ihn ablegt. Indem er dies Zeugnis als wahr anerkennt, acceptiert er es einfach. — V. **33**. Das nachdrücklich voranstehende ὑμεῖς zeigt, dass er zunächst von dem Zeugnis reden will, an das sie ihrerseits wohl zunächst denken werden, wenn er von einem ἄλλος redet, nämlich an das Zeugnis, das der Täufer ablegte, als die Juden, mit denen er nach V. 18 verhandelt, zu demselben sandten (1 19). Er gesteht zu, dass dasselbe der Wahrheit zu Gunsten abgelegt war; denn der Sachverhalt war so, wie er ihn bezeugte, wenn er von sich auf den nach ihm kommenden Grösseren hinwies, der schon mitten unter ihnen stehe (1 26f.). Das Perf. (1 34) deutet an, dass das Zeugnis dauernd seine Gültigkeit behält (God.)*). — V. **34**. ἐγὼ δέ) ich aber meinerseits nehme das nach V. 32 in Rede stehende Zeugnis, das meine Selbstaussage beweisen soll (bem. den Art. vor μαρτυρίαν), grundsätzlich nicht von einem Menschen an. Das λαμβάνω steht also kontextmässig nicht von der gläubigen Annahme, wie 3 11. 32, sondern von der Annahme als Beweis. Er bezeichnet aber das Zeugnis des Johannes als menschliches, weil es sich bei demselben eben nicht um eine inspirierte Erkenntnis, sondern um eigene menschliche Erfahrung handelt, die er bei der Taufe Jesu gemacht hatte. Trotzdem wies Jesus V. 33 auf die Wahrheit des Täuferzeugnisses hin, weil es ja nach 1 7 für sie bestimmt war und ihnen zu gute

*) Die Rede knüpt in V. 31 weder sachlich noch formell an die V. 23 geforderte τιμή an (Luth., Ebr., vgl. auch Brückn.) und bezieht sich nicht auf einen wirklichen (God.) oder antizipierten Einwand der Juden (Euth.-Zig., Lck., de W., Hengst., Schnz., Hltzm.). Einem solchen gegenüber beansprucht er vielmehr 8 13f., von dieser Rechtsregel wegen seines einzigartigen Wesens eximiert zu sein. — Mit der Annahme des Gotteszeugnisses in V. 32 will Jesus weder sagen, dass er für seine Person keines Zeugnisses bedürfe (God.), noch dass sein Selbstbewusstsein mit dem Gotteszeugnis konform sei (Whl.). Nach Keil kann er dies nur von dem Bewusstsein der Wesenseinheit mit Gott aus sagen! Nicht die Feierlichkeit dieser Aussage zeigt, dass nicht von dem Zeugnis des Täufers die Rede ist (gegen Meyer, Hengst.), wohl aber das Präsens. Das οἴδατε (Tisch. nach ℵD cod. it.) statt οἴδα entstand aus der falschen Beziehung des Verses auf den Täufer. — In V. 33 ist nicht von der in Christo thatsächlich vorhandenen Wahrheit (Luth., vgl. Keil, Whl.) die Rede, in deren Dienst der Täufer steht, geschweige denn von der Wahrheit seiner Messianität (Lck.), da der Täufer ja vor der Botschaft des Synedriums noch gar nicht auf ihn direkt hinweisen konnte (gegen de W., Ew.), sondern von dem wahren Thatbestand (τῇ ἀληθ., wie Mk 5 33), für den Joh. Zeugnis ablegte (μαρτ. c. dat., wie 3 26. 28). Dass dies ein erstes Zeugnis sei, das Gott durch den Mund des Johannes für ihn abgelegt hat (Hengst.), ist nicht angedeutet.

kommen konnte (bem. das ὑμεῖς im Gegensatz gegen ein etwaiges eigenes Interesse, das er dabei hat). Sie konnten immerhin dadurch zum Glauben erweckt, und so von dem Verderben, dem sie verfielen, wenn sie ungläubig blieben, errettet werden. — V. **35.** ἦν) weist auf die Wirksamkeit des Täufers als eine abgeschlossene hin, mochte derselbe erst gefangen gesetzt (Hengst., God., Luth.) oder bereits tot sein. Er war (in seiner bereits vergangenen Wirksamkeit) die Leuchte (vgl. II Ptr 1 19. Apk 21 23), die nach V. 34 ihnen den Weg zur Errettung hätte zeigen können (bem. den bestimmten Art.), indem er περὶ τοῦ φωτός zeugte (1 8). Die charakterisierenden Partizipien sind nicht von zwei verschiedenen Eigentümlichkeiten zu deuten (Feuereifer und Erleuchtung, vgl. Schnz.: Wärme und Licht spendend), sondern gehören der Natur der Sache nach zusammen. Denn nur, wenn die Leuchte brennt (Lk 12 35), nicht erloschen ist, und wenn sie scheint, nicht etwa verdeckt ist (Mt 5 15), leuchtet sie und erfüllt ihren Zweck. Es lag demnach nur an ihnen (bem. das betonte ὑμεῖς), wenn Joh. ihnen nicht den Dienst leistete, den er leisten konnte und sollte, sofern sie nur vorübergehend (πρὸς ὥραν, wie Gal 2 5) sich an ihm ergötzen (ἀγαλλιασθῆναι wie Apk 19 7) wollten in, d. h. umgeben von dem Lichtschein, der von ihm ausging (ἐν τῷ φωτί, vgl. Mk 14 54), gleich Kindern, die im Sonnenlicht fröhlich spielen. Der Lichtschein, der von ihm ausging, kann nur seine Verkündigung von der Nähe der Messianischen Zeit sein (vgl. Hengst., Keil), und wir hätten somit hier einen Beweis, dass selbst die Hierarchen eine Zeitlang dieser Verkündigung gern lauschten und grosse Hoffnungen darauf zu bauen begannen. Aber ihre Freude war eine rasch vorübergehende, da sie an einem Messiasreich, das mit der Busspredigt des Täufers eingeleitet wurde, auch wenn sie sich nicht gerade durch die Strenge derselben abschrecken liessen (Lck., Meyer), bald die Lust verloren. Das Hauptmoment ihres verkehrten Begehrens liegt nicht in πρὸς ὥραν, sondern in ἀγαλλ., statt dessen die ernste Absicht, sich den Weg zur Errettung weisen zu lassen, der Gegenstand ihrer Willensrichtung hätte sein sollen. Johanne utendum erat, non fruendum (Beng.) *). —

---

*) Das ταῦτα V. 34 geht nicht auf das, was er über seine Messianität sagt (Ew.), und er weist das Johanneszeugnis nicht bloss zurück, weil seine Inspiration von den Juden bestritten werden könnte (Hengst., Keil, God.). Unnötig abweichend vom Johanneischen Gebrauch fasst man das λαμβάνω: ich entnehme (Lck.), ich erstrebe oder ergreife es (B.-Crus., vgl. Beza, Grot.), ich hasche danach (de W., Ebr.). Der Art. vor λύχνος V. 35 bezeichnet nicht die Leuchte, gegen welche alle anderen nicht in betracht kommen (Hengst.), oder welche die einzige im Hause ist (God.), oder die Gott ihnen gegeben hat (Ebr.). Auch Meyer denkt noch zu bestimmt an den Vorläufer des Messias, welcher nach der alttestamentlichen Verheissung (vgl. Beng., Lck., Ew. mit

V. **36.** *ἐγὼ δέ*) formaler Gegensatz gegen *ὑμεῖς* V. 35, um zu dem *ἐγὼ δέ* V. 34 zurückzukehren. Das *ἔχω τὴν μαρτυρίαν* steht im ausdrücklichen Gegensatz zu dem dort verneinten *τὴν μαρτυρ. λαμβάνω*. Ich brauche das in Rede stehende Zeugnis nicht von irgend einem Menschen zu nehmen; ich besitze dasselbe, und zwar eines, welches grösser (stärker an Beweiskraft) ist als Johannes. Das *τοῦ Ἰωάνου* steht im Sinne von *τῆς τοῦ Ἰων.* nach bekannter Comparatio compendiaria, vgl. Mt 5 20. Win. § 35, 5. — *τὰ ἔργα*) sind alle einzelnen Thaten, die zu dem Gesamtwerke Jesu (4 34) gehören, und zwar nach dem Kontext insbesondere die V. 24—27 besprochenen Werke (Ebr.). Eben darum ist es klar, dass hierin noch nicht das V. 32 in Aussicht gestellte Zeugnis liegen kann (gegen Hengst., Keil), überhaupt nicht das, auf welches die neue Wendung der Rede von V. 31 an hinaus will. Denn von diesem Zeugnis war ja eben schon vorher die Rede gewesen, aber es ist ein indirektes und gilt nur für die, welche seine Werke anerkennen als das, was sie sind, als den Beginn seines Messianischen Heilswirkens, und dann freilich keines Zeugnisses mehr bedürfen. Das *δέδωκεν* (vgl. V. 22) geht, wie der damit verbundene Absichtssatz zeigt, nicht auf die Verleihung besonderer Wunderkräfte, weil die zu den *ἔργα* notwendige Machtentfaltung keineswegs der Gesichtspunkt ist, von dem aus sie für die Gottessohnschaft Jesu beweisen, sondern auf die Beauftragung mit seinen spezifischen Berufswerken, die er vollenden (4 34) soll (vgl. de W.). Das Perf. steht sehr passend, weil diese Beauftragung eben eine dauernd fortwirkende ist. Eben diese Werke beweisen nicht nur seine göttliche Sendung überhaupt, sondern, dass der Vater (bem. das betont vorangestellte Subjekt) ihn gesandt hat (bem. das dem *δέδωκεν* entsprechende Perf.), er also der zur Ausrichtung seiner abschliessenden Heilswirksamkeit gesandte Sohn ist (V. 20). Allein von diesen Werken, in denen ein Zeugnis Gottes nur sehen kann, wer sie für die spezifisch Messianischen hält, hat er ja schon in seiner Selbstaussage gesprochen, die nach V. 31 nicht als Zeugnis gelten soll; daher geht Jesus auch hier von jenem indirekten Gotteszeugnis sofort zu dem V. 32 angekündigten über *).

Verweisung auf II Sam 21 17) erscheinen sollte und erschienen war. Von blosser Lust der Neugier und Unterhaltung (Meyer, Whl., Hltzm., doch vgl. auch God.) oder der Freude des Nationalstolzes an dem grossen Propheten (Ew.) ist nicht die Rede. Überhaupt redet Jesus nicht von dem Volke, das zu ihm hinausströmte (Meyer, God. u. a.), sondern von den Hierarchen. Das *φῶς* geht nicht auf das Feuer, mit dem sie spielen, bis es brennt (Lck.), und das *ἐν* bedeutet nicht die Freude am Licht (Keil., Schnz.).

*) Immer sind die *ἔργα* Thaten, nicht Worte und Lehren; Wort

Auch hier bestätigt sich, dass die Verflechtung des Wortes über Johannes den Täufer mit dem Vorigen in eine Rede dem Schriftsteller angehört, für den der Begriff der μαρτυρία so grosse Bedeutung hat (vgl. insbes. noch I Joh 5 9). Denn im Grunde ist das Zeugnis des Täufers vor den Hierarchen 1 26f. gar keine μαρτυρία, wie sie im Gange dieser Rede in betracht kommt, da dasselbe noch garnichts Charakteristisches über die Person Jesu aussagt. Um so mehr aber wird es geschichtlich sein, dass in diesen Verhandlungen die Rede auf den Täufer gekommen ist, zumal die Ablehnung seines Zeugnisses V. 34 mit dem Wert, den der Evangelist Kap. 1 auf dasselbe legt, so wenig stimmt, und der Hinweis auf die Stellung der Hierarchie zu ihm V. 35 durch das Evang. so wenig vorbereitet und erläutert ist, dass an eigene Komposition hier nicht gedacht werden kann. Eben so wenig aber kann hier eine Bearbeitung synoptischer Materialien vorliegen; denn Mt 11 7ff. bietet keine Parallele (gegen Weisse, Weizs., Hltzm. u. a.), sondern höchstens Mk 11 27—33. Nun liegt aber am Tage, dass dies Gespräch nicht, wie Mark. es darstellt, in den letzten Festbesuch Jesu gehören kann, da unmittelbar nach dem Messianischen Triumphzuge es sehr überflüssig war zu fragen, welcherlei Vollmacht Jesus beanspruche. Dagegen sahen wir bereits, dass zwar wirklich schon nach der Tempelreinigung Jesus nach seiner Vollmacht zu solchem Vorgehen gefragt war, aber damals konnte er nach 3 24 nicht eine Antwort geben, welche die Wirksamkeit des Täufers als abgeschlossen voraussetzt (V. 35). So wird denn eben bei diesem Festbesuch die Frage zur Sprache gekommen sein, worauf er seine den höchsten Autoritäten gegenüber beanspruchte Vollmacht gründe. Konnte es sich dabei aber jetzt nur noch um seine Messianische Vollmacht handeln, so war nichts natürlicher, als dass Jesus erst die Vorfrage an sie richtete, wie sie sich zu der Erscheinung des Täufers stellten, da von ihrer Beantwortung abhing, wie weit er für die Begründung seines Anspruchs auf den Messiasberuf

---

und Werk sind geschiedene Begriffe. Wo speziell die Wunder mit dem allgemeineren Ausdruck ἔργα gemeint sind, entscheidet dies der Kontext: und hier, wo das Gegenteil der Fall ist, kann gar nicht an die Wunder im engeren Sinne, auch nicht mit an sie (Olsh. nach älteren, vgl. noch Hengst., Luth., God., Keil) gedacht werden. Auf dieser Verwechselung der ἔργα und σημεῖα, wie die Wunder unter einem ganz anderen Gesichtspunkt heissen, beruht der Nachweis Wendts (p. 54ff.), dass erst der Evangelist die Betrachtung der Werke Jesu als σημεῖα hinzugebracht habe. Freilich ist bei δέδωκεν auch nicht an die blosse Ermächtigung dazu gedacht (Lck.), was eben ἐξουσίαν hiesse, aber ebensowenig an die blosse Mitteilung der Kraft dazu (Meyer, vgl. Keil), wodurch der Absichtssatz alle Bedeutung verliert. Daher Meyer wunderlich: er sollte sie nicht ungeschehen lassen, oder nur teilweise verrichten. Es versteht sich von selbst, dass mit der Beauftragung zu diesen Werken ihm auch die Befähigung zu ihrer Ausführung gegeben ist. — Das μειζων (Treg. nach AB Mjsc.) ist blosser Schreibfehler, das εδωκεν (Rcpt. nach AD^{2}Mjsc.) wohl aus V. 26. 27., wie das εγω vor ποιω aus 10 25. 14 12.

an dessen prophetische Autorität anknüpfen könne. Wenn nun nach Mk 11, als sie die Beantwortung dieser Frage ablehnten, Jesus auch seinerseits eine direkte Antwort verweigerte, so kann er doch bei dieser rein negativen Haltung unmöglich stehen geblieben sein. Vielmehr bildet seine hiesige Auslassung, die offenbar in dieselben Verhandlungen gehört, nur das notwendige Komplement dazu. Er bedarf des Zeugnisses des Täufers nicht (V. 34), wenn sie es verweigern, dazu Stellung zu nehmen, obwohl es ihnen hätte können sehr nützlich sein, wenn sie es richtig gewürdigt und ihm mehr als eine vorübergehende Aufmerksamkeit geschenkt hätten (V. 35); aber eben darum verweist er sie auf das Zeugnis seiner Werke, das ihnen indirekt deutlich genug sagt, welcherlei Art seine Vollmacht sei, und wer sie ihm gegeben habe (V. 36). Auch hier also handelt es sich nicht um eine Verarbeitung synoptischer Materialien, sondern um eine wesentliche und authentische Ergänzung derselben. Auch hier sagt Jesus es ihnen nicht direkt, dass es die Messianische Vollmacht sei, die er beanspruche; aber in welcher Art er dies damals indirekt aus seinen Werken erwiesen, zeigt uns die Rede V. 19—30.

V. **37**. ἐκεῖνος) bezeichnet den Vater, der ihn gesandt hat (V. 36), als jenen, auf dessen Zeugnis er sich im Vorigen berufen hatte. Dies Zeugnis aber, welches der Vergangenheit angehört, nicht, wie das der Werke, der Gegenwart (V. 36: μαρτυρεῖ), wenn es auch immer noch fort erschallt (bem. das Perf.), kann nur dasjenige sein, welches Gott in seinem Worte, in der Schrift des AT.'s abgegeben hat (Cyrill., Nonnus, Theophyl., Euth.-Zig., Beda, Calv., Kuin., und die meisten neueren); denn in ihr redet ja Gott immer noch. — οὔτε φωνὴν etc.) fassen Meyer, Luth., Schnz., Keil, Whl. als einen Vorwurf der Unempfänglichkeit für dieses Zeugnis, was, wenn nicht eine gegensätzliche Partikel, so doch jedenfalls den rückweisenden Artikel erfordern würde. Auch redet wohl die Stimme Gottes in der Schrift, aber unmöglich kann in ihr sein εἶδος gesehen werden. Beide Ausdrücke weisen deutlich auf die beiden Formen prophetischer Offenbarung hin, da die Propheten bald eine Stimme Gottes vernahmen, bald seine Gestalt (εἶδος, wie Ex 24 17. Lk 9 29) in der Vision schauten. Jesus erläutert also, was er mit jenem direkten Gotteszeugnis meine, indem er sagt, Gott habe freilich zu keinem von ihnen direkt geredet, wie zu den Propheten, oder sich ihnen in einer Vision zu schauen gegeben *).

*) Aller Gedankenfortschritt wird aufgehoben, wenn man hier wieder (oder doch zugleich vgl. Ew., Hengst.) an das Zeugnis der Werke V. 36 denkt (Augustin., Grot., Maldonat, Olsh., Baur). Ganz fernliegend ist die Beziehung auf das göttliche Zeugnis durch die Stimme bei der Taufe Mt 3 17 (Chrys., Rupert., Jansen, Beng., Lampe, Paul., vgl. Ew., der auf Joh 1 33 verweist) oder auf das »unmittelbare göttliche Zeugnis

— V. 38. καὶ τὸν λόγον αὐτοῦ) reiht einfach den beiden Formen der prophetischen Offenbarung, die sie nicht haben, die einzige an, in welcher sie die göttliche Offenbarung besitzen, nämlich die Form des (geschriebenen) Wortes; denn an die innere Offenbarung Gottes im Gewissen zu denken (Olsh.), ist ganz kontextwidrig. Aber auch von diesem Worte hat Jesus etwas zu sagen, wodurch sein Besitz für sie wertlos wird und so gut wie nicht vorhanden ist; daher das καί: und, was sein Wort betrifft, u. s. w. Der Hauptnachdruck des Vorwurfs liegt auf dem ἐν ὑμῖν (Luth., Hltzm.) und nicht auf dem μένοντα (Meyer, Lck.), was nur von der hier herrschenden Vorstellung des Zeugnisses abführen würde. Sie besassen es zwar äusserlich, aber sie hatten es nicht innerlich angeeignet, so dass sie dauernd aus ihm das V. 37 als dauernd charakterisierte Zeugnis des Vaters vernehmen konnten. Der thatsächliche Beweis dafür liegt darin, dass sie dem nicht Glauben schenkten (bem. das nachdrücklich zurückweisende τούτῳ), von dem die ganze Schrift zeugte, dass Gott ihn gesandt habe. — V. 39. ἐραυνᾶτε) vgl. IPt 1 11, ist Indikativ (Cyrill., Erasm., Beza, Beng. u. viele neuere, auch Kuin., Lck., Olsh., de W., Brückn., God., Luth., Schnz., Hltzm.), weil das Schriftforschen (vgl. 7 52) den Juden gewiss nicht abgestritten werden konnte. Es enthält dem in V. 38 erhobenen Vorwurf gegenüber ein gewisses Zugeständnis, da das ἐραυνᾶν an sich etwas Notwendiges ist; aber aus der näheren Angabe über den Grund ihres Forschens erhellt, dass es ein unrichtiges war, trotz dessen ihnen das Wort Gottes äusserlich blieb. Denn das betonte ὑμεῖς (ohne ein αὐτοί) involviert notwendig einen Gegensatz ihres δοκεῖν (vgl. Mt 3 9. 6 7)

---

im Innern des Gläubigen, mittelst dessen das mittelbare der Werke erst begriffen wird« (de W., B.-Crus., Thol.). Das αὗτος der Rcpt. statt ἐκεῖνος (ℵBL, Tisch., WH.) ist eine verfehlte Korrektur, da nicht ein Gegensatz gegen das indirekte Gotteszeugnis in den Werken intendiert ist (woran freilich viele Ausleger denken), welche als ein solches garnicht direkt bezeichnet sind. In dem zweiten Hemistich liegt so wenig eine Konzession (Paul., Kuin., vgl. Euth.-Zig.) oder gar ironische Entschuldigung (Ebr.) wie ein Vorwurf (Hltzm.), auch wenn man denselben auf die Unempfänglichkeit gegen das innere göttliche Zeugnis (de W.) oder die Offenbarung in Christo bezieht (Lck.), wobei Hengst. sogar daran denkt, dass sie mit der Verwerfung Jesu sich der durch den Logos vermittelten ATlichen Offenbarungen berauben, wodurch der Zusammenhang ganz zerrissen wird. Bei der φωνή an das Zeugnis bei der Taufe zu denken, erlaubt schon das πώποτε nicht; und bei dem εἶδος an das Schauen des Logos zu denken, liegt ganz fern (gegen Ew.). Natürlich kann auch nicht gesagt sein, solche Offenbarungen seien überhaupt nie erfolgt (B.-Crus.), oder sie hätten eine direktere als Moses und die Propheten empfangen (Thol.). Das Richtige hat jetzt auch God., während schon der Anschluss des V. 38 mit καί zeigt, dass nicht bereits ein Vorwurf vorherging (in welchem Falle οὔτε stände) oder eine Konzession, in welchem Falle eine gegensätzliche Partikel stehen müsste.

zu seinem Meinen und charakterisiert dasselbe also als ein unrichtiges, sofern sie wähnen, in den Schriften an sich (bem. das betont voranstehende ἐν αὐταῖς), d. h. in ihrem Besitz, ihrem Studium, ihrer Verehrung das ewige Leben, d. h. die sichere Anwartschaft auf dasselbe zu haben (vgl. Röm 2 17ff.)*). Ohne Andeutung des logischen Verhältnisses stellt das καὶ ἐκεῖναί εἰσιν dem einfach (gegen Meyer, God. u. a., die erklären, als stände καὶ αὐταί: und sie gerade) die wirkliche Bedeutung der Schriften gegenüber, die über sich selbst hinausweisen auf den, durch welchen das Heil kommt, also dasselbe nicht bereits in sich haben können. Da aber auch nach ihrer Ansicht Gott in der Schrift redet, so ist das Zeugnis der Schrift über Jesum eben das Gotteszeugnis, von dem er V. 37 sprach. — V. **40.** καί) involviert, wie 1 10, den schroffsten Gegensatz zu seiner Aussage in V. 39 und enthält doch die einfache Konsequenz ihres δοκεῖν. Eben weil sie das Leben bereits in den Schriften zu haben glauben und verkennen, dass dieselben nur auf ihn hinweisen, wollen sie nicht zu ihm kommen, um erst durch den gläubigen Anschluss an ihn (ἐλθεῖν πρός με, wie 6 35) zu erlangen, was sie bereits zu haben meinen, und was doch in Wahrheit nur durch ihn zu haben ist, das ζωὴν ἔχειν. Richtig erforscht (V. 39) und innerlich angeeignet (V. 38), würden die Schriften gerade zu ihm sie geführt haben durch das Gotteszeugnis in ihnen. Dies Nichtwollen ist also die Folge ihrer falschen Stellung zur Schrift. — V. **41.** δόξαν παρὰ ἀνθρώπων) gehört zusammen und steht mit Nachdruck an der Spitze, weil Jesus den Einwand, als erhebe er solche Vorwürfe nur aus verletzter Ehrbegierde, ablehnen will. Ehre von Menschen sucht er nicht nur nicht, er würde sie zurückweisen, wenn sie ihm entgegengebracht würde (οὐ λαμβάνω, wie V. 34). Im Gegensatz dazu giebt das ἀλλά in V. **42** positiv an, weshalb er jene Anklage gegen sie erhebt: *sondern ich habe euch erkannt* (Beng.: cognitos vos habeo), *dass ihr die Liebe zu Gott,* welche das Gesetz doch in

*) Die Fassung des ἐραυνᾶτε als Imperativ (Chrys., Augustin., Theophyl., Euth.-Zig., Luther, Calv., Aret., Maldonat, Corn. a. Lap., Grot., Calov, Wolf, Wttst., Paul., B.-Crus., Thol., Hofm., Bäuml., Ew., Hengst. auf Grund von Jes 34 16, Keil, Whl.) ergiebt ein dem Kontext fremdartiges, besonders dem korrelaten καὶ οὐ θέλετε nicht entsprechendes Moment, sie scheitert aber auch an dem Begründungssatz, in dem entweder der wirkliche Thatbestand hervorgehoben, oder mit ὑμεῖς αὐτοί angedeutet sein müsste, dass sie selbst denselben anerkennen (vgl. God.). Nach Hilg., Lehrbegr. p. 213 soll das δοκεῖτε gegen den Wahn der Juden gerichtet sein, im buchstäblichen, vom Demiurgen herrührenden und gewollten Sinne des AT.'s die vollkommene Quelle der Seligkeit zu besitzen; während Hengst., Keil, Luth. und selbst Meyer behaupten, ihr δοκεῖν sei an sich richtig und nur bei ihrem Verhalten zur Schrift unrichtig, womit das begründende Verhältnis des Satzes zu ihrem ἐραυνᾶν aufgehoben wird (vgl. dagegen Schnz.).

seinem Grundgebot fordert (daher der Art.), *in eurem Inneren nicht habt.* Das ἐν ἑαυτοῖς bildet schwerlich den Gegensatz dazu, dass sie dieselbe im Munde führen (Luth.) oder in ihrem gesetzlichen Thun zu beweisen suchen (Lck.), sondern dazu, dass sie wohl wissen um diese Forderung der Schrift, aber sie so wenig innerlich angeeignet haben, wie das Wort Gottes überhaupt (V. 38), was ja nach V. 39f. den Grund ihrer falschen Stellung zur Schrift bildete. Nur die Liebe zu Gott hätte sie zu einer innerlichen Aneignung derselben geführt (vgl. Keil), auf Grund derer sie sich durch die Schrift zu ihm hätten weisen lassen*). — V. **43** zeigt, woran er ihren Mangel an Liebe zu Gott erkennt, sofern sie den nicht annehmen (im Sinne von 1 12), der im Namen (vgl. Mk 11 9), d. h. als beauftragter Vertreter seines Vaters gekommen ist; denn wenn sie Gott liebten, würden sie ja den, der in seinem Auftrage sie auffordert, seinen Zwecken zu dienen, bereitwillig aufnehmen. *Wenn ein anderer gekommen sein wird in seinem eigenen Namen,* d. h. in seiner eigenen Autorität, selbstbeliebig, nicht als Beauftragter Gottes (was er aber natürlich vorgeben wird zu sein), mithin ein falscher Messias, *der wird Aufnahme finden,* weil er ihre Eigenliebe (in der Erfüllung ihrer irdischen Wünsche) befriedigt oder zu befriedigen verspricht**). — V. **44**. ὑμεῖς) hat affektvollen Nachdruck: *wie ist es* bei Leuten wie ihr *möglich, dass ihr gläubig werdet?* Als Grund dieser Unmöglichkeit wird aber nicht eine metaphysische Wesensbeschaffenheit (gegen Hilg.), sondern ihr sittliches Verhalten angegeben und damit der zweite Grund, welcher ihnen das Herz gegen den wahren Messias verschloss.

---

*) Jesus will also V. 41 nicht bloss sein Verhalten zu dem der Juden in Gegensatz stellen (B.-Crus., Ebr., God., Schnz.), in welchem Falle ein betont gestelltes ἐγώ nicht fehlen würde. Das ἀλλά V. 42 steht nicht im Gegensatz dazu, dass sie ihn nicht kennen, wenn sie ihn im Verdacht eitlen Ehrgeizes haben (Lck.). Den Art. vor ἀγάπην erklärt man gewöhnlich als Hinweisung auf die Liebe, die sie Gott schuldig sind (Luth., Keil, Hltzm.), aber als solche ist sie doch eben nur bekannt, weil sie schon das Wort Gottes im AT. fordert. Übrigens wird der Mangel an Liebe zu Gott hier nicht als Grund ihres Ehresuchens (Lck., Ew., Olsh.), ihres Nichtwollens V. 40 (Schnz., Keil) oder ihres Unglaubens bezeichnet (Meyer, Luth., Brückn., Hengst., Whl.). — Tisch. setzt nach ℵD cod. it. das ουκ εχετε vor την αγαπ. τ. θ., das doch sichtlich durch die Voranstellung betont werden sollte.

**) Die Beziehung der Stelle auf falsche Messiasse ist nicht zu eng (Brückn., Whl.) und darf nicht mit der auf falsche Propheten (Thol.) vertauscht werden, da ἔλθῃ dem ἐλήλυθα entspricht, das nach dem ganzen Zusammenhange das Messianische Auftreten bezeichnet. Mehrere Väter bezogen die Stelle auf den Antichrist. Hilg. denkt unter Voraussetzung der nachapostolischen Abfassung speziell an Barkochba (vgl. Hltzm.), Thoma an Simon Magus. Aber gerade der völlig allgemeine und unbestimmte Ausdruck (vgl Mt 24 5) zeigt, dass hier kein vaticinium post eventum vorliegt.

Denn das Ehrenehmen von einander geht auf die Hierarchen, welche ihre höchste Befriedigung in der Ehre suchen, die sie in ihrer Stellung als Leiter der Theokratie finden. Den Gegensatz dazu bildet das Trachten (V. 30) nach der Ehre, die von dem alleinigen, einzigen Gott kommt. Das Adjekt. lässt den alleinigen Wert dieser Ehre fühlen. Der Übergang vom Particip. zum Temp. finit. (vgl. 1 32) lässt das zweite Glied selbständiger und gewichtiger hervortreten. In ihm liegt der eigentliche Hauptgrund, warum sie nicht vermögen, gläubig zu werden, sofern zum Glauben nur kommt, wer den im Namen Gottes Gekommenen annimmt (V. 43), und sofern dies nur der thut, welchem an dem Wohlgefallen Gottes gelegen ist*).

V. **45.** *μὴ δοκεῖτε*) vgl. V. 39, was ihr nach meinen bisherigen Strafreden glauben könntet. Der Nachdruck liegt auf dem vorantretenden *ἐγώ*: sie sollen nicht wähnen, dass er sie verklagen werde (*κατηγορεῖν*, wie Mk 3 2), und zwar jetzt schon, wo er wegen ihres Verhaltens zu ihm (V. 40. 43), dessen Grund er in dem Mangel an Liebe zu Gott (V. 42) und in der Gleichgültigkeit gegen die von ihm kommende Ehre (V. 44) aufgedeckt hat, sie beim Vater verklagen könnte. Das vorantretende *ἔστιν* hat Verbalbedeutung: *vorhanden ist der, dessen Sache es ist, euch anzuklagen* (bem. das substantivierte Part. Praes.), und zwar ist es eben der Moses, auf den sie (bem. den tragischen Kontrast des *ὑμεῖς*) ihre Hoffnung gesetzt haben und setzen (Perf.). Für ihren Eifer um das Gesetz, um dessentwillen sie ja Jesum anfeindeten (V. 16. 18), hofften die Juden, von Moses als dem Vertreter des Gesetzes (nicht des ganzen AT.: Ew.) das Heil des Messiasreiches zu erlangen. — V. **46** giebt den Grund an, warum Moses ihr Verkläger sei. Moses habe von Christo geschrieben, was wohl nicht bloss auf Dtn 18 15 oder die patriarchalischen Weissagungen (vgl. Lck., de W.), sondern auf alle Messianischen Typen (vgl. 3 14) und Verheissungen des Pentateuch, auf den ganzen Messianischen Gehalt (Lk 24 44. Röm 10 5) desselben geht. Wenn sie dem Moses glaubten in dem, was er vom Messias geschrieben, so müssten sie auch ihm, der seine Verheissungen erfülle, glauben, dass er der Messias

*) Es ist also nicht von der Ehrbegierde im allgemeinen (Lck., Meyer, de W., Schnz. u. a.) die Rede, aber auch nicht von dem Afterjudentum, das sich um seiner nationalen Vorzüge willen (Luth., Keil), oder von dem Rabbinentum, das sich seiner Schriftgelehrsamkeit wegen rühmt (Ew.). Die Ehre von Gott allein (Grot., de W., God. u. a.) kann das *παρὰ τοῦ μόνου θεοῦ* nicht bezeichnen. Wenn das *οὐ ζητεῖτε* den Grund ihres Unglaubens bezeichnen soll, so kann nicht gemeint sein: weil er ihnen nicht schmeichle (de W.), da ja das Glauben nicht als ein Glauben an ihn bestimmt ist, oder weil die Ehrbegierde das Herz für das göttliche Lebenselement (Meyer) verschliesse. — Das in B aus Versehen weggebliebene *θεου* hat WH. i. Kl., Treg. a. R.

sei. Da sie dies nicht thun, wird Moses sie wegen ihres Unglaubens an Jesum verklagen. — In V. 47 liegt der Nachdruck auf dem Gegensatz von ἐκείνου und ἐμοῖς, wobei die Verschiedenheit, dass Moses geschrieben, Christus aber geredet hat (worauf Lck., O. Hltzm. den Hauptnachdruck legen), eben nur das geschichtlich notwendige Verhältnis wiedergiebt. Wenn sie aber jener ihrer hochgefeierten Autorität nicht glauben, wie indirekt in V. 46 lag, wie soll er, der diese Autorität erst erwerben will, auf Glauben rechnen? So schliesst die Rede mit einer Frage der Hoffnungslosigkeit*).

Auch die Verknüpfung dieses Teiles der Rede mit dem Ganzen durch den Begriff der μαρτυρία zeigt sich als eine von dem Schriftsteller herrührende. Denn ein Zeuge dafür, dass Jesus der Messias sei, kann die Schrift immer nur indirekt sein, sofern ihr Bild von dem Messias und dessen Wirksamkeit mit seiner Person und Wirksamkeit übereinstimmt. Dass aber in den Verhandlungen mit den Hierarchen, welche sich um die Beanspruchung des Messianischen Berufes durch Jesum drehten, endlich auch die Messianische Weissagung zur Sprache kommen musste, liegt am Tage; und nichts kann geschichtlicher sein als wenn Jesus der Hierarchie, die gegen die Messianische Hoffnung eine so kühle Stellung einnahm, nachwies, dass ihre äusserliche Stellung zur Schrift es sei, die sie veranlasse, sich an ihrem Besitze genügen zu lassen, und sie hindere, sich durch sie zu dem hintreiben zu lassen, den Gott in ihr als Bringer des Heiles verheisst (V. 38—40). Wenn Jesus den tiefsten Grund der Abneigung der Hierarchen gegen ihn in ihrem Mangel an Liebe zu Gott und ihrem Ehrgeiz aufwies (V. 42—44), so sind dies doch unzweifelhaft die geschichtlichen Motive des Gegensatzes gewesen, der zwischen ihm und den Hierarchen hervorbrechen musste. Denn diejenige Vollendung der Theokratie, welche sie etwa noch wollten (vgl. V. 35. 43), war doch lediglich eine solche, die ihnen einen Zuwachs an Besitz oder Machtstellung verhiess; ein Gottesreich, in dem es sich ausschliesslich um die Verwirklichung des göttlichen Willens handelte, war ihnen eben so gleichgiltig, wie eines, in dem sie keine Rolle spielten, und zu dessen Begründung man ihrer nicht bedurfte, sie zum Kampf um ihre ganze Stellung herausforderte. Wenn

*) Die Beziehung des κατηγορήσω V. 45 auf das jüngste Gericht (Ew., God., Luth., Keil, Whl. nach älteren) widerspricht dem Zusammenhange, nach dem ja Moses jetzt schon ihr Ankläger ist. Vgl. Hltzm. Der Gedanke an den milden Menschensohn voll Gnade und Wahrheit (Olsh., vgl. Euth.-Zig.) liegt ganz fern; er thut es nicht, weil er es nicht mehr zu thun braucht, wenn es ein anderer schon thut. Meyer fasst das δέ V. 47 weiterschliessend und sieht die Pointe des Verses darin, dass der Glaube an Moses die notwendige Bedingung sei, um an Christum zu glauben. Aber man kann doch an Christum auch unmittelbar glauben. — WH. a. R. hat das ganz mechanisch konformierte, sinnlose πιστευετε (B) statt -σετε, Treg. daneben sogar -σητε (DΔ).

aber Jesus schliesslich sie, die ihn der Empörung wider das Gesetz Mosis angeklagt, nun seinerseits des Unglaubens an Moses (in seiner Messianischen Verheissung) beschuldigt (V. 45—47), so ist das sicher ein um so lebensvollerer Zug, als noch nichts in der Rede auf die Mordpläne der Hierarchen hinweist, die Joh. selbst bereits von dem in diesem Kapitel dargestellten Konflikt datiert (V. 18). Wenn Hltzm. p. 101 die bei aller Freiheit in der Darstellung der damals in Jerus. geführten Verhandlungen überall durchblickenden geschichtlichen Züge, wie sie in diesem Kommentar nachgewiesen, aus einem Hinweis auf Mt 21 23—32 erklären zu können meint, so hat das denselben Wert, wie wenn Weizs. p. 282 einst auf Mt 11 13—19 verwies.

Kap. VI.

Das zweite Hauptstück des dritten Teiles (Kap. 6) zeigt uns die Krisis in Galiläa, wo infolge der Katastrophe bei der grossen Volksspeisung der Halbglaube der Menge in Unglauben umschlägt.

V. **1—13.** Die Speisungsgeschichte. — *μετὰ ταῦτα*) nach diesen Verhandlungen in Jerusalem. War das Fest in Kap. 5 ein Purimfest, so spielt unsere Geschichte nach V. 4 etwa einen Monat später; und besuchte Jesus dasselbe während der Probemission der Jünger (vgl. zu 5 9), so stimmt damit vollkommen, dass Mark. an die Rückkehr derselben die Volksspeisung anknüpft (Mk 6 30—34). Da Kap. 5 lediglich eine die (4 43ff. eingehend motivierte und darum doch sicher nicht auf das einzelne Ereignis 4 46—54 beschränkt gedachte) galiläische Wirksamkeit unterbrechende Festreise erzählt, und darum jene Wirksamkeit nach derselben fortgesetzt zu denken ist, so ist das *ἀπῆλθεν* (4 3) vom Schauplatz dieser Wirksamkeit aus gedacht. Es ist ganz in der Weise unseres Evangelisten, den Leser so mitten in die galiläische Wirksamkeit Jesu zu versetzen, aus der er wieder nur ein einzelnes bedeutungsvolles Ereignis erzählen will (vgl. Brückn., God.). Das *πέραν* bezeichnet nicht wie bei den Synoptikern (meist mit dem Art., aber auch ohne denselben, vgl. Mk 3 8. Mt 4 15) das Ostjordanland, sondern die Richtung, in welcher er fortging über den Galiläischen See (Mk 1 16. Mt 15 29), der hier noch näher durch einen zweiten Genitiv bezeichnet wird. Während die erste, bei den Synoptikern gewöhnliche Bezeichnung dazu beiträgt, die Scene als auf Galiläischem Boden spielend zu charakterisieren, dient die zweite dazu, die griechischen Leser dadurch zu orientieren, dass an seinem Westufer die bekannte, von Antipas erbaute und nach dem Kaiser Tiberius benannte Residenz lag. Bei Pausan. 5, 7, 3 heisst der See *λίμνη Τιβερίς*.

— V. 2. ἠκολούθει) also von dem Westufer des Sees her. Auch dies versetzt uns in die Galiläische Wirksamkeit Jesu, wo ihm überall eine grosse Volksmenge (ὄχλος πολύς, wie Mk 4 1. 5 21) nachfolgte (vgl. Mk 3 7. 5 24), und zwar besonders, um seiner Krankenheilungen teilhaftig zu werden. Bem. das schildernde ἐώρων τὰ σημεῖα ἃ ἐποίει (2 23), und wie diese Zeichen hier ausdrücklich als solche, die er an den Kranken that, bezeichnet werden*). — V. 3. εἰς τὸ ὄρος) bezeichnet, wie Mt 5 1. Mk 3 13, die Berghöhe im Gegensatze zum Uferrande des Meeres. Bem. das schildernde ἐκάθητο (vgl. Mk 3 32. 10 46), das ihn dort in Gemeinschaft mit seinen Jüngern von der Wanderung ausruhend zeigt. — V. 4. ἐγγύς) wie 2 13: *nahe bevorstehend.* Die Angabe soll zunächst wohl Aufschluss geben, weshalb es gerade diesmal eine so grosse Menge war, die Jesu nachfolgte (de W.), was ja durch die Motivierung V. 2 nicht ausgeschlossen wird (gegen Hltzm.). Es war eben die Nähe des hier als das Fest der Juden κατ' ἐξοχήν, d. h. als ihr Hauptfest bezeichneten Passahfestes, welche grössere Volksmassen in Bewegung gesetzt und daher ermöglicht hatte, dass diesmal soviel mehr als sonst Jesu nachfolgten. Damit ist natürlich nicht gesagt, dass es gerade die Festkarawanen selbst waren, womit die Einwände, dass diese besser mit Proviant versorgt gewesen wären, und dass ihr Weg dort nicht vorbeiführte, sich von selbst erledigen (gegen Luth.). Doch mag der Evangelist bereits zugleich daran denken, wie das Beginnen der Volksmenge V. 14 f. sich eben dadurch erklärt, dass sie im Begriff waren, zum nationalen Freiheitsfest nach Jerusalem hinaufzuziehen (vgl. Luth.)**). — V. 5. ἐπάρας

*) Ganz willkürlich denkt Ew. zwischen Kap. 5 u. 6 einen längeren Abschnitt ausgefallen. Meyer rechnet das ἀπῆλθεν V. 1 nach B.-Crus. von Jerusalem aus, was schon der Ausdruck nicht erlaubt, da beide Örtlichkeiten in keinem unmittelbaren Verhältnis zu einander stehen. Ebenso willkürlich ist es, Kapernaum (Hengst.) oder Tiberias (Lck.) als Ausgangspunkt zu denken. Dass durch den Gen. τῆς Τιβερ. die südliche Seehälfte bezeichnet sei (Meyer, vgl. Hltzm.), ist ganz unerweislich, und die Verbindung desselben mit ἀπῆλθεν (Paul.) gegen die Wortstellung und den NTlichen Sprachgebrauch. Auch das ἠκολ. V. 2 ist nicht von Jerusalem aus gedacht, als ob er diese Wunder auf seiner Heimreise vom Feste verrichtete (Meyer); und das ἑώρων nicht plusquamperfektisch zu nehmen (B.-Crus.). — Die Rcpt. hat και (A Δ Mjsc. vg.) statt δε, weil noch zwei δε folgen, weshalb ℵ u. D das zweite in verschiedener Weise ändern, dagegen verteidigt Tisch. mit Recht die Rcpt. εωρων (ℵ Δ Mjsc.), weil εθεωρουν (Treg., WH.) Konformation nach 2 23 sein wird.

**) Nur auf dem Plateau am Ostufer kann auch der ἔρημος τόπος gedacht werden, wo nach Mk 6 32 die Speisungsgeschichte spielt. Genannt wird die Berghöhe nur Mt 15 29 (καὶ ἀναβὰς εἰς τὸ ὄρος ἐκάθητο ἐκεῖ), woran auch das hier folgende καὶ ἐκεῖ ἐκάθητο erinnern könnte. Allein, auch wenn dieser Anschluss an eine der synoptischen Dar-

τοὺς ὀφθαλμούς) vgl. 4,35. Das οὖν nimmt nach der Zwischenbemerkung in V. 4 die Erzählung von Jesu in V. 3 wieder auf, zumal das ὅτι πολὺς ὄχλος ἔρχεται offenbar auf V. 2 zurückweist. Der Evangelist denkt Jesum durch den Anblick der ihm nachfolgenden Scharen sofort zu dem Gedanken an ihr Speisebedürfnis bewogen, dem er sogleich entschlossen ist, auf wunderbare Weise abzuhelfen, wie selbst Schnz. zugiebt. Dass sich Jesus wegen Abhilfe des Mangels gerade an Philippus wendet, kann nur auf augenzeugenschaftlicher Erinnerung beruhen. In der Frage: *woher sollen wir Brote kaufen, damit diese essen?* (vgl. Mk 8,4. 6,36) liegt bereits angedeutet, dass auf natürlichem Wege nicht zu helfen ist*). — V. 6. πειράζων

---

stellungen nicht zufällig sein sollte, lässt der Evang. sich dadurch doch nicht verleiten, die dort erzählte zweite Speisung mit der unsrigen zu vermischen, oder gar die letztere mit dem ersten Evang. (vgl. Weiss, Matth. p. 384) auf das Westufer des Sees zu verlegen. Unmöglich kann mit τὸ ὄρος »der dort befindliche Berg« (Meyer, vgl. Schnz.: der bekannte Berg) gemeint sein, da ja gar keine bestimmte Lokalität genannt ist. Wie ℵD das ανηλθεν nach V. 1 in απηλθεν konformieren, so das εκαθητο nach 46 in εκαθεζετο (Tisch.). — Ganz fern liegt bei der Zeitangabe in V. 4 die Hindeutung darauf, dass die folgende Speisung die Absicht hatte, hier dem Volke ein Passah zu veranstalten (God.), oder dass die folgende Rede vom Genuss seines Fleisches und Blutes ihn als den Antitypus des Passah darstelle (Hengst., Luth., Keil, Schnz., vgl. Whl.), was dann der negativen Kritik (vgl. noch Hltzm.) zum Beweis für die Erdichtung der ganzen Situation dient. Nach Lck., Ebr. soll durch die Bemerkung der nachher eintretende Brotmangel motiviert werden; rein chronologisch (B.-Crus., Maier, Ew., Brückn.) ist sie sicher nicht gemeint. Dass Jesus selbst dies Osterfest noch besucht habe (Lck.), wird durch 7,1 ausgeschlossen.

*) Das οὖν ist nicht folgernd (Lck.), als ob in V. 5 eine andere Menge gemeint wäre wie V. 2 (Meyer); auch ist es nur eine harmonistische Ausflucht, dass Jesus immer neue Scharen herankommen sieht, während er die bereits gekommenen lehrt und heilt (Luth., God., Keil). Nach der synoptischen Darstellung hat erst die über dem Lehren und Heilen herangekommene späte Tagesstunde (Mt 14,15) das Bedürfnis herbeigeführt, das die Jünger zuerst bemerken. Da freilich auch dort Jesus die Jünger zur Abhilfe auffordert (Mt 14,16), wie er Mk 8,3 sogar selber zuerst auf das Bedürfnis aufmerksam macht, so meint Lck. (vgl. Schnz.) mit einer Verkürzung des Berichts, Hengst. mit einer absichtlichen Rückbeziehung auf Matth. die Differenz lösen zu können. Aber die Schwierigkeit liegt eben darin, dass der Gedanke an die Speisung bereits durch das Kommen der Menge hervorgerufen wird, was wohl nur Ew. für geschichtlich hält, Meyer und Brückn. höchst gekünstelt zu erklären versuchen. Es kann aber auch nicht gegen den augenzeugenschaftlichen Charakter des Berichts (Strauss, de W.) und für tendenziöse Umbiegung der synoptischen Überlieferung (Baur, Hilg.) sprechen, wenn der Evangelist die Sache so darstellt, wie sie nach der älteren Darstellung nicht gewesen ist und nach aller Wahrscheinlichkeit nicht gewesen sein kann, da im Fortgang seiner Darstellung zahlreiche Einzelzüge auf Augenzeugenschaft deuten. Es kommt ihm eben

αὐτόν) bezeichnet eine Prüfung, ob er von der unter den in der Frage V. 5 angedeuteten Verhältnissen augenscheinlichen Unmöglichkeit der Abhilfe mit unbedingtem Vertrauen an die durch ihn zu bringende Wunderhilfe appellieren werde, d. h. eine Prüfung seines Glaubens (Hengst., God., Schegg, Schnz. u. d. m.). Denn der Begründungssatz zeigt, dass er für seine Person (αὐτός) bereits zu wunderbarer Abhilfe entschlossen war*). — V. 7. οὐκ ἀρκοῦσιν αὐτοῖς) vgl. Mt 25 9. Die 200 Denare (etwa 130 Mark) sind gewiss nicht der Kassenbestand der Jünger (Lck., Hltzm.), sondern eine schon an sich für sie unerschwingliche Summe, die zunächst ausreichend schien (Mk 6 37); aber sehr begreiflich ist es und gewiss keine geflissentliche Steigerung (Strauss, Hltzm.), dass unser Evangelist angesichts der Volksmenge, deren Zahl sich erst später herausstellte, auch diese Summe noch zu niedrig veranschlagt findet, und nur so erklärt sich ausreichend, dass er dem Philippus die Reflexion auf das Ungenügende einer von ihm selbst veranschlagten Summe in den Mund legt. Zu βραχύ τι vgl. ISam 14 29. Bem. übrigens, wie diese Antwort, genau genommen, wohl auf die Aufforderung an die Jünger Mt 14 16, aber nicht auf die Frage nach dem πόθεν passt. — V. 8. εἷς ἐκ τῶν μαθητῶν) deutet an, dass auf die Frage Jesu V. 5 auch die anderen Jünger sich umgethan hatten, ob irgend etwas zu haben sei, womit man das Volk speisen könne, da in seiner Frage doch immer eine gewisse Aufforderung dazu lag. Es ist dies sogar glaubhafter, als dass Jesus nach Mk 6 38 (8 5) die Jünger hingehen und nachsehen heisst, wie viel sie hätten, was sie doch ungefähr wissen mussten. Auch hier deutet die Nennung des Jüngers auf augenzeugenschaftliche Kunde. Dass Andreas trotz 1 41 noch einmal

---

nicht mehr auf die Details, welche den Hergang veranlassten, an, sondern auf eine Hervorhebung seiner tieferen Bedeutung. Er kann sich bereits dies so bedeutungsvolle und folgenschwere Wunder nur noch als von Jesu prämeditiert denken, und beginnt daher die Erzählung mit dem Worte Jesu, das bereits den Entschluss zur Speisung in sich trug.

*) Dass er bloss seine Bereitwilligkeit zur Abhilfe (de W.) prüfen wollte, oder ob er hier eine Auskunft wisse (Meyer), während es doch eine andere als die, welche Jesus offenbar bereits im Sinne hatte, augenscheinlich nicht gab, wird lediglich eingetragen. Es ist ja richtig, dass auch in der Aufforderung Mt 14 16 eine gewisse Anregung des Glaubens an die Wundermacht Jesu lag, worauf aber unser πειράζων nicht reduziert werden darf (gegen Brückn., Luth., Keil). Dass Jesus sich an Phil. wendet, erklärte Beng. im Widerspruch mit 13 29 daraus, dass er die res alimentaria zu besorgen hatte (vgl. noch Schegg), während neuere meist auf pädagogische Rücksichten raten (Meyer, Luth. u. a., vgl. schon Theod. Mopsv.) wegen seiner verstandesmässigen, überlegsamen bedenklichen Eigentümlichkeit. Charakteristisch Hengst.: weil die drei gefördertsten Jünger leicht eine Antwort gegeben hätten, die dem Zweck der Frage nicht entsprach!

als der Bruder des Simon Petrus bezeichnet wird, beweist nur, dass derselbe den Lesern weniger bekannt war als Philippus, und dass der Evangelist darum noch einmal auf seine Verwandtschaft mit dem Bekanntesten unter den Jüngern hinweisen will. Zu *εἷς ἐκ* vgl. 1 41. — V. **9.** *ἔστιν — ὧδε*) vgl. Mk 6 38. Diese Mitteilung setzt voraus, dass die Jünger selbst überhaupt nichts mehr hatten, und sich darum umsehen mussten, ob von solchen, die in der Menge Speise feilgeboten hatten, noch irgend etwas zu haben sei. Das *ὅς* nach *παιδάριον* ist constr. ad sensum, vgl. Buttm. p. 242. Das Bürschchen hatte noch fünf Gerstenbrote (Jud 7 13), wie sie von der ärmeren Klasse gegessen wurden (bem. den augenzeugenschaftlichen Zug), und zwei (geröstete) Fische, wie man sie am Galil. See eben als Zukost (*ὀψάριον*) ass, übrig. Die Reflexion darauf, wie wenig das für so viele sei, erinnert an Mt 15 33. So wenig die älteste Überlieferung es der Mühe wert hielt, ausdrücklich mitzuteilen, dass sie auch den geringen Vorrat herbeischaffen mussten, so wenig erzählt Joh., was sich nach V. 11 von selbst versteht, dass sie denselben erst käuflich an sich brachten *).

V. **10.** *ποιήσατε*) mit Inf., wie Mk 1 17. Lk 5 34. Den Befehl an die Jünger hat auch Mk (6 39), dessen Bezeichnung des Grases (*χόρτος*, wie schon Mt 14 19) als im frischen Grün prangend mit der Zeitangabe V. 4 übereinstimmt. Das *οὖν* knüpft über die eingeschaltete Notiz in Betreff der Lokalität an den Befehl Jesu an. Zu *ἀνέπεσαν* vgl. Mk 6 40. Das *οἱ ἄνδρες* zeigt, dass die Männer allein gezählt wurden, wie schon nach der ältesten Darstellung (vgl. Weiss, Matth. p. 371). Zu dem Akkusativ der näheren Bestimmung (*τὸν ἀριθμόν*) vgl. Win. § 32, 6. — V. **11.** *ἔλαβεν οὖν τοὺς ἄρτους*) feierlich wie in

---

*) Das *αποκρινεται* V. 7 ist in ℵD (Tisch.) nach V. 5 konformiert. Das *αυτων* hinter *εκαστος* (Rcpt.) ist nach ℵABL zu streichen, aber das *τι* nach *βραχυ*, das Treg. a. R. einklammert, lediglich aus Schreibversehen in BD ausgefallen. Das *εν* nach *παιδαριον* V. 9 (Rcpt., Lchm. i. Kl.), das nach ℵBDL zu streichen ist, verteidigt Meyer, obwohl er selbst das *ο* der Rcpt., das doch eben die notwendige Folge jenes Zusatzes war, nach ABD in *ος* verwandelt. Es ist exegetisch wie kritisch unhaltbar, da es weder das Unzulängliche der Mittel (Meyer, Hengst., God., Keil, Whl.) bezeichnen kann, noch, dass überhaupt nur einer in der Menge noch etwas hatte (Hltzm.). Mindestens musste dann gerade *ἕν* (wie sonst immer bei Joh.) betont voranstehen (vgl. Schnz.). — Sonderbar erklärt Meyer das *εἰς ἐκ τ. μαθ.* V. 8 daraus, dass, nachdem Philippus so ratlos geantwortet hatte, doch einer aus dem Kreise der Jünger, nämlich Andreas, noch eine Mitteilung an den Herrn richtete, welche, obwohl ebenfalls im Sinne der Ratlosigkeit geäussert, zur Handhabe des weiteren Verfahrens Jesu wurde. Noch künstlicher God., Whl.: nach Hltzm. hat der Evangelist 1 41 vergessen! Dass die Jünger sich schon vor der Frage Jesu umgethan hatten (Luth., Keil, Schnz.), wird willkürlich eingetragen. Nach Hltzm. stammen die Gerstenbrote aus II Reg 4 42.

allen Darstellungen, vgl. Mt 14 19. Mk 8 6. Das *οὖν* knüpft an V. 10 an, weil Jesus nur infolge der von ihm angeordneten Lagerung die Speisung beginnt mit dem danksagenden Tischgebet, wie es der Hausvater spricht (*εὐχαριστήσας*, vgl. Mk 8 6). Die Brote teilte er (durch die Jünger) sämtlich an die Gelagerten aus (*διέδωκεν*, wie Jos 13 6. Lk 11 22); von den Fischen soviel, als sie begehrten. Jenes war das zur Sättigung Notwendige, dieses die Zugabe. Wieder ein lebensvoller Zug. — V. **12.** *ἐνεπλήσθησαν*) vgl. Rt 2 18. Lk 6 25. Nur hier befiehlt Jesus ausdrücklich, die übriggebliebenen (*περισσεύσ.*, wie Tob 4 16) Brotstücke (vgl. Mt 14 20. Mk 6 43) zu sammeln, damit nichts umkomme, nutzlos verderbe (*ἀπόληται*, wie Mk 2 22). — V. **13.** *οὖν*) Infolge dieses Befehls sammelten sie und füllten zwölf Körbe (*κοφίνους*, wie Mt 14 20. Mk 6 43) mit Brotstücken (zu dem Genit. vgl. Mk 15 36), sodass also jeder der Jünger seinen (mitgebrachten oder zu diesem Behuf entliehenen) Korb voll hatte. Das *ἐκ τῶν πέντε ἄρτων* hebt noch einmal den geringen Vorrat, mit dem so Grosses erreicht war, hervor, um den Wundercharakter des Mahles zu betonen. Zu *βεβρωκόσιν* (nur hier) vgl. Jos 5 12. Ex 12 46*).

Weder der unwillkürliche Anschluss an die Darstellung dieser sicher viel erzählten Geschichte in der älteren Überlieferung (vgl. z. V. 3. 5. 7. 9. 10. 11. 13), noch die dem Evang. eigene Auffassung des Eingangs (V. 5—7) zeugt gegen die Augenzeugenschaft des Evangelisten, die vielmehr durch eine Reihe lebensvoller, aus keinem tendenziösen Motiv erklärbarer Detailzüge (V. 5. 8 f. 11 f.) sicher gestellt wird. Über

*) Dass die mitanwesenden Frauen und Kinder garnicht (Meyer,) oder besonders sich lagerten (God.) und von den Männern versorgt wurden (Luth.), ist wohl gekünstelt. Das *δε* hinter *ειπεν* V. 10 (Rcpt.) ist als Verbindungszusatz nach ℵBL zu streichen, und statt *ωσει*, wie 1 32. 4 6, das einfache *ως* (ℵBDL) zu schreiben. Die Rcpt. verwandelt V. 11 das *ουν* in *δε*, weil eben ein (ganz anders gemeintes) *ουν* vorherging, während ℵD (Tisch.: *ευχαριστησεν και*) die Partizipialkonstruktion auflösen, wie beide oft thun. Ein spezieller Inhalt des Dankgebets (Thol.: dass Gott dies Wenige so vielen zur Speise sein lasse) erhellt nicht. Das *τοις μαθηταις, οι δε μαθηται* (Rcpt. nach D *al* Mjsc.) ist sicher aus Mt 14 19, woher auch das *εδωκεν* (Tisch. nach ℵD) stammt. Die Absicht des Befehls V. 12 finden Euth.-Zig., Ersm. darin: er habe verhüten wollen, *ἵνα μὴ δόξῃ φαντασία τις τὸ γενόμενον*, Luth. in einer Hindeutung auf ihren künftigen Beruf (dass sie sammeln müssten, um geben zu können). Mk 6 43 nennt auch die Überreste der Fische; aber von diesen war nach V. 11 nur auf Verlangen gegeben, während von den Broten nach ungefährer Abschätzung des Bedarfs ausgeteilt wurde, und darum übrig bleiben konnte. Nach Luth., Hltzm. sind die Fische nicht erwähnt, weil nur das Brot nachher symbolische Bedeutung gewinnt. Doch vgl. schon Mt 14 20: *τὸ περισσεῦον τῶν κλασμ.* Lies V. 13 nach BD *επερισσευσαν* statt des Sing. der Rcpt.

die Geschichtlichkeit des Hergangs kann hiernach kein Zweifel sein, so wenig wie darüber, dass unser Evangelist denselben als einen wunderbaren auffasst (vgl. z. V. 5 f. 13). Doch muss konstatiert werden, dass auch unser Bericht nichts darbietet, was den eigentlichen Hergang des Wunders vorstellbarer macht, als die älteren Darstellungen. Selbst wenn man, wozu das Wort gar kein Recht giebt, in dem εὐχαριστεῖν Jesu V. 11 das wunderwirkende Moment sieht (Hengst., God.), so ist damit immer nicht angedeutet, wo und wann die wunderbare Brotvermehrung vor sich ging; vielmehr wird dieselbe, wenn man aus V. 13 schliessen müsste, dass jedes der fünf Brote unter den Händen Jesu wuchs, bis ein Fünftel der Menge versorgt war (Strauss), erst recht unvorstellbar. Mit der angeblichen symbolischen Bedeutung des Wunders (Luth., vgl. Brückn.) ist aber natürlich garnichts erklärt. So entstand auch für solche, welche die Möglichkeit eines schöpferischen Allmachtswunders unbedingt zugeben, immer wieder die Frage, ob der ursprüngliche Hergang ein Wunder in diesem Sinne war. Nur durfte man, um die Auffassung der Augenzeugen sowie den Erfolg (vgl. V. 14. 15) zu erklären, nicht bei einem volkstümlichen Liebesmahl stehen bleiben, sondern man musste annehmen, dass Jesus im Vertrauen auf Gott die Austeilung seines kleinen Vorrats begann, und dass seine Gewalt über die Gemüter alle, die noch etwas hatten, bewog, es ihm zur Verfügung zu stellen, bis zuletzt reichlich und überreichlich da war (vgl. Beyschl. p. 175). Die Entscheidung darüber, ob ein solches göttliches Vorsehungswunder schon von den Augenzeugen als ein Wunder im strengen Sinne aufgefasst werden konnte, lässt sich natürlich auf exegetischem Wege nicht geben. Gewiss ist nur, dass bei beiden der Zweck nur sein konnte, zu bezeugen, dass er, der als der Messias die höchsten geistigen Segnungen bringt, auch allen irdischen Mangel hebt und jedes leibliche Bedürfnis stillt (vgl. Mt 6 33). In diesem Sinne hat es nach V. 14. 15 auch das Volk aufgefasst und darauf die Hoffnung gegründet, dass er nunmehr sich an seine Spitze stellen und alle seine irdischen Wünsche befriedigen werde. Indem Joh. diesen wichtigen Wendepunkt im Leben Jesu an die grosse Volksspeisung knüpft (vgl. Beyschl. p. 85 f.), bestätigt er vollends die Geschichtlichkeit und Bedeutsamkeit des Ereignisses, sowie seine selbständige Kenntnis von der pragmatischen Bedeutung desselben.

V. 14—21. Die Nachtfahrt. — οἱ οὖν ἄνθρωποι) wie V. 10. Ausdrücklich wird hervorgehoben, dass ihr Glaube, ganz wie 2 23, sich auf den sinnlichen Eindruck des Wunders gründete: *dieser ist in Wahrheit* (1 48) *der Prophet, welcher* (nach der Verheissung Dtn 18 15, die 1 21 anders gedeutet wird) *in die Welt kommt* (ἐρχόμενος zeitlos, wie 1 29) und zum Messias von Gott bestimmt ist, wenn er das nach der Volksvorstellung auch erst durch seine Thronbesteigung wirklich werden

kann. — V. **15**. *γνούς*) wie Mk 8 17: er merkte ihre Absicht. Natürlich drang man erst lange in ihn, sich freiwillig zum König ausrufen zu lassen, ehe man daran dachte, ihn nötigenfalls dazu zu zwingen. Versagte er sich ihnen aber, so wollte man kommen und ihn gewaltsam fortführen (*ἁρπάζειν*, vgl. Act 8 39. II Kor 12 2. I Th 4 17), nämlich nach Jerusalem, als dem Sitze der Theokratie, wohin sie auf der Festreise waren (vgl. zu V. 4). Das *πάλιν* setzt unmöglich voraus, dass er behufs der Speisung vom Berge herabgekommen war (Meyer, God., Keil, Schnz., Luth., Whl., Hltzm. u. d. m.), was weder gesagt, noch irgendwie wahrscheinlich ist, da an dem flachen Ufersaum schwerlich Platz für die Volksmenge war, und was durch das *κατέβησαν* V. 16 ausgeschlossen wird. Da das Volk nach V. 5 zu ihm kam, kann Jesus seinen V. 3 angegebenen Platz nicht verlassen haben, und das *εἰς τὸ ὄρος* nur bezeichnen, dass er sich weiter ins Gebirge zurückzog. Wenn das auf V. 3 zurückweisende *πάλιν* zugleich das dortige Besteigen der Berghöhe als ein Entweichen vor dem Volke denkt, so erhellt daraus nur, dass dem Evangelisten der Grund jenes Rückzugs auf die Berghöhe am Ostufer (Mk 6 31 f. Mt 14 13: *ἀνεχώρησεν*) wohl bekannt ist (vgl. Hengst.). Zu *αὐτὸς μόνος* vgl. Mk 6 47 *). — V. **16**. *ὡς δὲ ὀψία ἐγένετο*) Gemeint ist, wie Mk 1 32, der Spätabend nach Sonnenuntergang. Das *κατέβησαν* kann weder die Einschiffung bezeichnen (de W.), die erst V. 17 erwähnt wird, noch das Herabsteigen vom Ufer ans tiefer liegende Meer (Whl., vgl. God.), da das Boot ja eben am Ufer lag; und zeigt daher zweifellos, dass die Speisung auf der Berghöhe stattgefunden hatte, von der sie auf das Meer zu (*ἐπί*, wie Mk 6 53), d. h. ans Ufer herabstiegen. — V. **17**. *ἐμβάντες*) vgl. Mk 4 1. 8 10. 13. Der Art. vor *πλοῖον* zeigt, dass dem Evang. wohl erinnerlich, wie sie zu Schiff herübergekommen waren (Mk 6 32). Das Imperf. *ἤρχοντο* zeigt sie auf der Fahrt über den See begriffen (vgl. 4 30) in der Richtung nach Kapernaum hin, weshalb das Plusquamperf. *ἐγεγόνει* nur auf den Anfangspunkt ihres *ἔρχεσθαι* sich beziehen (gegen Keil, Schnz.) und eine nähere Bestimmung über die Umstände geben kann, unter denen sie abfuhren. War aber damals schon die Finsternis eingetreten,

---

*) V. 14 hat die Rcpt. (Lchm.) nach *σημειον* das Subj. *ο ιησους* ergänzt. Treg. a. R. u. WH. txt. haben nach B das sinnwidrig aus V. 2 wiederholte *α εποι. σημεια*. V. 15 ergänzt die Rcpt. nach *ποιησωσιν* das Objekt *αυτον*. Tisch. liest statt *ανεχωρησεν* nach ℵ cod. it. vg. *φευγει*, was um so ungenügender bezeugt ist, als ℵ auch sonst in diesem Verse ganz willkürlich geändert hat. — Die Synoptiker, die den pragmatischen Zusammenhang nicht kennen, lassen Jesum nur des Gebets wegen sich auf den Berg zurückziehen (Mk 6 46), was Luth. u. a. auch hier eintragen.

so soll damit eben die ganze Fahrt als Nachtfahrt charakterisiert, nicht aber erklärt werden, warum sie die Nachkunft Jesu nicht mehr erwarten konnten (Meyer), da erst das ebenfalls auf den Beginn der nächtlichen Fahrt gehende *οὔπω ἐληλύθει* andeutet, dass sie ihn bis zum Einbruch der Dunkelheit erwartet hatten (vgl. de W., Luth., Hltzm.), woraus erhellt, dass Jesus sie nur geheissen hatte voranzufahren, falls er nicht vor Einbruch der Nacht zu ihnen kommen werde (gegen Keil). — V. **18**. *ἥτε θάλασσα* etc.) reiht den beiden aus dem Plusquamperf. sich ergebenden Näherbestimmungen über die Art ihrer Fahrt, wonach sie in der Finsternis und ohne Jesum fuhren, als Ergänzung noch ein drittes an, dass nämlich der See durch einen heftig wehenden Wind (*ἀνέμ. μεγ.*, vgl. Mk 4 37) aufgeregt wurde*). — V. **19** f. *ἐληλακότες*) vgl. Mk. 6 48. Das *οὖν* zeigt, dass nach der Schilderung der Umstände ihrer Fahrt das *ἤρχοντο* wieder aufgenommen wird, um anzugeben, dass sie etwa 25 oder 30 Stadien weit gefahren waren. Da der See 40 Stadien oder 1 geogr. Meile breit war (Joseph. Bell. 3, 10, 7), meinten sie ohne Frage daraus schliessen zu können, dass sie etwa auf der Mitte des Sees seien, obwohl doch ihre Schätzung im Dunkel der Nacht und bei dem heftigem Winde jedenfalls eine sehr unsichere war. Eben darum sehen sie mit Staunen (*θεωρ.*, wie 4 19) Jesum auf dem Meere wandelnd (Mk 6 49) und nahe dem Schiffe kommend (*ἐγγύς* vom Orte, wie 3 23). Das *ἐφοβήθησαν* war nach Mk 6 49 die Furcht vor der gespensterhaften Erscheinung einer auf dem Meere wandelnden Gestalt, die sie noch nicht erkennen, weshalb sich Jesus ihnen zu erkennen giebt (V. **20**, wörtlich wie

---

*) Der Art. vor *πλοιον*, den Tisch., Treg., WH. streichen, ist wahrscheinlich aus Versehen in ℵBL*1* ausgefallen. Das *κατελαβεν δε αυτους η σκοτια* (Tisch. nach ℵD) ist offenbare Nachbesserung, um das Eintreten der Dunkelheit stärker zu markieren, obwohl es das durch BL u. Versionen entscheidend bezeugte *ουπω* statt des *ου* der Rcpt. (Meyer) erst schwierig macht. — Da die Rückfahrt über den See nach Kapern. geht, so ist hier vorausgesetzt, dass sie V. 1 von dort gekommen (Luth. gegen Meyer), und also Kapern., wie bei den Synoptikern, als der gewöhnliche Aufenthaltsort Jesu während seiner Galiläischen Wirksamkeit gedacht ist. Nach Mk 6 45, dessen Bericht aber schon an sich an einer grossen Unklarheit leidet (vgl Weiss, Mark. p. 234), heisst Jesus die Jünger bedingungslos, und zwar nach Bethsaida, voranfahren, was God. vergeblich mit unserem Bericht auszugleichen sucht. Dass Jesus noch nicht auf einem Fahrzeuge (Ebr.) oder über den See wandelnd (Keil, vgl. Hilg., Strauss) zu ihnen gekommen war, würde einen Aorist davor voraussetzen. Auch aus V. 18 folgt natürlich nicht, dass sie Jesum nun erst recht nicht mehr erwarten konnten (Meyer), als ob dies bei stiller See eher möglich gewesen wäre (!); aber es hebt auch nicht hervor, was sie die Trennung von Jesu noch schwerer empfinden liess, da von einer Gefahr, in der die Jünger waren (Keil, Schnz., Whl.) hier so wenig wie bei den Synoptikern die Rede ist.

Mk 6 50). — V. 21. *ἤθελον οὖν)* Infolge davon, dass sie Jesum erkannten, wollten sie ihn zu sich ins Schiff nehmen. Schon das die unvollendete Handlung ausdrückende Imperf. (vgl. Mt 3 14) zeigt unzweifelhaft, dass es zu einem wirklichen Aufnehmen ins Schiff nicht kam, und dass hier also eine Abweichung von der synoptischen Überlieferung vorliegt. Selbst die erkünstelte Annahme, dass Jesus, nach welchem die Jünger die Hand ausgestreckt, nur eben das Schiff betreten gehabt (Luth., God.), ergiebt eine Übereinstimmung nicht, da nach Mk 6 51. 53 nach dem Einsteigen Jesu erst der Wind sich beruhigt, und sie durch den See hin auf das Land zufahren*). — *καὶ εὐθέως)* *und sogleich*, also während sie noch ihn aufnehmen wollten, *war das Fahrzeug am Lande* (bem. die prägnante Konstr. des *γίνεσθαι* V. 19 mit *ἐπί* c. Gen.: es kam ans Land, sodass es auf dem Lande stand). Damit ist jede Vollendung der intendierten Handlung ausgeschlossen, und dazu keineswegs ein *ἀλλά* notwendig (gegen Hengst., Luth., God.), da ja der Satz seine ganz selbständige Bedeutung hat und nur nebenbei die Nichtvollendung jenes *ἤθελον* konstatiert. Gewiss nämlich erscheint es dem Erzähler, welcher eben noch (V. 19) die Strecke ausgemessen hat, die sie gefahren waren (und der ja jedenfalls noch Erhebliches bis zum Reiseziele fehlte), als etwas Wunderbares, dass sie sofort, nachdem sie Jesum erkannt, am Lande waren, ohne dass dies direkt einer wunderbaren Wirkung Jesu zugeschrieben wird (gegen Meyer, God.). Und zwar waren sie nicht etwa durch den heftigen Wind irgendwohin verschlagen und daher früher als sie gedacht ans Land gekommen, sondern hatten das Reiseziel, das sie nach V. 17 intendierten (*εἰς ἣν ὑπῆγον*), erreicht. Immerhin bleibt es bedeutsam, dass nicht gesagt ist, sie seien bei Kapernaum gelandet, so dass sie also doch wohl nur ungefähr die Gegend erreichten, nach der sie wollten, was bei dem heftigen Gegenwind (Mk 6 48) sehr begreiflich ist.

---

*) Das *ἐφοβήθ.* V. 20 geht nicht auf Gewissensbeunruhigung (Ew.) und schliesst die an sich mögliche, hier aber kontextwidrige Deutung des *ἐπὶ τῆς θαλ.*: am See (B.-Crus. nach Paul., Gfrör., vgl. auch Hengst., Whl.) schlechthin aus. Will man den V. 21 wirklich mit den Synoptikern harmonisieren, so muss man erklären: sie nahmen ihn gern auf (Beza, Grot., Kuin, Ammon u. m.; s. dagegen Win. § 54, 4. Buttm. p. 321), waren willig ihn aufzunehmen, im Gegensatz zu dem in *ἐφοβήθησαν* liegenden vorherigen Nichtwollen (Ebr., Thol., Hengst., ähnlich auch Schnz.), was aber nur dann möglich wäre, wenn der Text eben das Wollen und Thun als unzweifelhaft zusammenfallend darstellte. Joh. würde geschrieben haben: *θέλοντες οὖν ἔλαβον.* Nach Keil setzt er als selbstverständlich voraus, dass sie es nicht beim blossen Aufnehmenwollen bewenden liessen. — ℵ beseitigt die Prägnanz durch das erleichternde *επι την γην* (Tisch.), ℵD haben V. 20 das gewöhnlichere *σταδια* statt *σταδιους.*

Dass Joh., wie Mark., dessen Darstellung noch V. 19. 20 anklingt, ein wunderbares Wandeln Jesu auf dem Wasser und eine ebenso wunderbare plötzliche Landung erzählen will, kann nicht bezweifelt werden; eben darum aber kann er nicht auf eine doketische Leiblichkeit Jesu reflektiert haben (Hilg.), um das in der folgenden Rede über sein Fleisch und Blut Gesagte vorzubereiten (Hltzm.), da dann ja für ihn beides nichts Ausserordentliches mehr wäre. Merkwürdig ist nur, dass gerade das zweite vermeintliche Wunder das erste aufhebt. Denn wenn die Jünger, als sie Jesu ansichtig wurden, trotz ihrer Schätzung (V. 19) thatsächlich dicht am Lande waren (V. 21), liegt doch nichts näher, als dass sie sich im nächtlichen Dunkel (V. 17) oder im Morgengrauen (Mk 6 48) darüber getäuscht haben, wenn sie Jesum auf dem See wandelnd zu sehen glaubten (vgl. Bleek p. 104, Beyschl. p. 174). Während ein Zweck des Wunders immer nicht ersichtlich, da von einer Gefahr, in der Jesus den Jüngern zu Hilfe kommen konnte (vgl. Ew., Weizs.), in keinem unserer Berichte die Rede ist, und die angebliche Vorausdarstellung seiner Auferstehung (Luth., God.) oder der Schicksale der Kirche (Hengst., Hltzm. nach Psalm 107) den Jüngern nicht verständlich sein konnte, begreift es sich doch leicht genug, wie in der Erregung jener Nacht (vgl. Weiss, Leben Jesu [4] II p. 196) die Jünger sich das plötzliche Erscheinen Jesu und die unerwartet rasche Landung nur durch ein Wunder erklären zu können glaubten. Dann begreift sich auch allein die Aufnahme dieser Erzählung, die den Zusammenhang der Speisung mit den folgenden Reden nur unterbricht, obwohl sie freilich auch nach Luth., Keil über den Anstoss an denselben hinforthelfen soll.

V. **22—29.** Das Wiedersehen mit dem Volke. — *τῇ ἐπαύριον*) vgl. 1 29. Was von der Volksmenge erzählt wird, die am folgenden Morgen immer noch (der Rückkehr Jesu aus dem Gebirge harrend) jenseits des Meeres stand (*ἑστηκώς*, wie 3 29), gilt der Natur der Sache nach nur von den Enragiertesten, die ihre Absichten auf Jesum (V. 15) so hartnäckig verfolgten (Luth.), während die grosse Masse sich verlief, ohne dass dies im Ausdruck angedeutet ist (gegen God.). Das *εἶδον ὅτι* (bem. den Plur. nach dem Collect., wie V. 2) beginnt bereits die Motivierung davon, weshalb sie endlich ihr Warten aufgaben und sich zur Rückkehr entschlossen. Sie sahen nämlich, dass kein anderes Fahrzeug da war, zu dem Jesus noch aus seiner Entfernung (V. 15) zurückkehren konnte, um mit ihm überzusetzen. Die Ungenauigkeit des Ausdrucks, welche die Abschreiber und die Ausleger verwirrt hat, liegt in dem *εἰ μὴ ἕν*, das doch, ähnlich wie 3 13, sich nicht auf das jetzige Dasein, sondern auf ein Dagewesensein bezieht, was sich dem Erzähler verbirgt, weil auch das *πλοιάριον ἄλλο*, das sie zu finden hofften, hätte vom gestrigen Tage an dagewesen sein müssen, wenn Jesus, der auf dem Ostufer geblieben war, sich

dessen hätte zur Rückfahrt bedienen wollen, obwohl dies in dem *οὐκ ἦν* an sich nicht liegen kann*). — *καὶ ὅτι*) schliesst sich an *εἶδον* an, das aber nun zeugmatisch von dem genommen wird, was sie gewahr wurden (*ἰδεῖν* im Sinne von Lk 8 47), weil sie am vorigen Tage gesehen hatten, dass Jesus nicht mit seinen Jüngern in das Fahrzeug (bem. den auf *ἓν* zurückweisenden Art.) mit einstieg, sondern dass seine Jünger allein abfuhren. Eben weil diese Thatsache der Vergangenheit hier nicht nach ihrem Zeitverhältnis ausgedrückt wird (in welchem Falle ihr gestriges Gesehenhaben und nicht ihr jetziges Gewahrwerden bezeichnet sein müsste), steht der Aor. und nicht das Plusquamperf. Erwähnt wird dieselbe aber, um zu erklären, warum sie sich noch am anderen Morgen nach einem Fahrzeuge umsahen, bei dem sie etwa Jesum wiederfinden könnten, wenn er käme, um sich einzuschiffen**). — V. 23 *ἄλλα ἦλθεν πλοιάρια*) führt asyndetisch die Motivierung fort, weshalb sie nicht länger dort blieben, um auf Jesum zu warten, indem so zugleich die Möglichkeit ihrer eigenen Abfahrt vorbereitet wird. Andere Fahrzeuge kamen allerdings, aber nicht von Kapernaum, woher etwa

---

*) Die Rcpt. *ιδων*, die nur *A ειδων*) und jüngere Maj. für sich hat (WH. a. R., Meyer u. a. Ausleger), entstand zunächst, um den Plur. nach *οχλος* zu vermeiden (vgl. ℵD: *ειδεν*). Das erläuternde *εκεινο εις ο ενεβησαν οι μαθηται αυτου* (Rcpt.) nach *εν* haben im wesentlichen schon ℵD, sodass nur ABL Vers. das Richtige rein erhalten haben. Das zweite *πλοιαριον* (Rcpt.) ist nach dem ersten konformiert aus *πλοιον*, nach welchem ℵB V. 23 (WH., Treg. a. R.) und A Mjsc. V. 24 *πλοια* statt *πλοιαρια* schreiben. Auch die neuesten Erklärer haben die Ungenauigkeit des Ausdrucks nicht zu heben vermocht, da das *εἶδον* weder plusquamperfektisch genommen werden kann (Keil), noch von dem, was sie am andern Morgen erfuhren (Schnz.), noch von vorn herein für *εἰδώς* stehen kann (Lck., der die Aoriste im Objektssatz alle rein plusquamperfektisch fasst), wie Ew. ohne Zeugen lesen will.

**) Dagegen ist die gangbare Vorstellung von einer Ratlosigkeit über das Verbleiben Jesu (vgl. auch de W., Hltzm., die deshalb, wie so viele, das *ἦν* plusquamperfektisch nehmen) völlig eingetragen, da ja, wenn sich wirklich erwies, dass er nicht mehr hier sei, die Annahme, dass er zu Fuss heimgekehrt, nahe genug lag. Eben darum kann auch diese ganze Darstellung nicht erfunden sein, um das Wunder des Seewandelns zu konstatieren (gegen Bretschn., Strauss, Keim, Hltzm.). Hier wird nun klar, dass die Verwandlung des *ειδον* in *ιδων* auch die Schwierigkeit heben soll, die in dem *εἰ μή* und *καὶ ὅτι* liegt. Dasselbe ist aber auch exegetisch unmöglich, da es nicht plusquamperfektisch stehen kann (gegen God.), am wenigsten, wenn es das selbst imperfektische *ἑστηκώς* begründen soll (Meyer, Hengst., Brückn.), was schon darum unmöglich, weil der erste und wichtigste mit *ἰδών* verbundene Objektssatz nichts enthält, was dazu beitrug, sie zum Bleiben zu veranlassen. Nimmt man dagegen das Partizip als beginnende Motivierung von V. 24 (so die meisten), so wird dasselbe in *ὅτε οὖν εἶδεν* wieder aufgenommen, obwohl jenes zeigt, warum Jesus noch da sein zu müssen schien, und dieses zeigt, dass er nicht da war.

die Jünger herüberkommen konnten, ihn abzuholen, sondern von Tiberias. Dagegen fügt das ἐγγὺς τοῦ τόπου etc. hinzu, inwiefern sich ihnen in diesen Schiffen eine passende Gelegenheit bot, selbst sich einzuschiffen, um Jesum aufzusuchen. Es waren eben einige Schiffe aus Tiberias, die zufällig in dieser Gegend landeten (Schnz.). Zu τοῦ κυρίου, vgl. 4 1. — V. **24**. ὅτε οὖν) ist einfach folgernd. Denn daraus, dass kein Schiff ihn mehr erwartete (V. 22), sahen sie, dass Jesus nicht mehr da sei; und daraus, dass die ankommenden Schiffe aus Tiberias, wo Jesus nie mit seinen Jüngern verkehrte, waren (V. 23), sahen sie, dass auch seine Jünger nicht etwa zurückgekehrt seien, um den noch zwar Entfernten, aber bald Zurückkehrenden, heimzuführen. Da sie somit sahen, dass Jesus auf dem Ostufer nicht mehr zu erwarten war, bestiegen sie ihrerseits (im Gegensatz zu Jesu, von dem sie, als sie Schiffe kommen sahen, zunächst gemeint hatten, er werde auf einem von ihnen heimkehren wollen) die Fahrzeuge, die sie leicht genug für die kurze Überfahrt gewinnen konnten, um Jesum am Westufer aufzusuchen, woraus freilich folgt, dass es nicht mehr die 5000 von gestern waren (Hltzm.), die überfahren wollten, sondern nur ein kleiner Teil derselben. Wenn die Menge voraussetzt, dass sie Jesum in Kapernaum am ehesten finden werde, so folgt daraus evident, dass der Evangelist die Erzählung mitten in die Galiläische Zeit Jesu versetzt und wohl weiss, wie Jesus Kapernaum zum Mittelpunkt seiner Wirksamkeit zu machen pflegte (vgl. Luth., Schnz., Keil gegen Meyer)*). — V. **25**. πέραν τῆς θαλάσσης) vom Standpunkt der Suchenden aus, die vom Ostufer kamen, ist hier natürlich (anders als V. 22, wo der Evangelist vom Standpunkt der am Westufer angelangten Jünger aus redet) das Westufer gemeint

*) Die Rcpt. fügt V. 23 nach αλλα ein δε ein, um das Asyndeton zu heben (vgl. das ουν in ℵ), um dessentwillen auch O. Hltzm. u. God. geneigt sind, ἀλλά zu lesen. Das δε ist aber auch exegetisch ganz unhaltbar, da sie sich ja nicht nach jetzt erst ankommenden (nicht in der Nacht gekommenen: Ew.) Schiffen umsehen konnten, und so ein Gegensatz zu dem Vorigen garnicht vorliegt. Bei der Lesart ειδον kann der Vers natürlich nicht mehr als Parenthese genommen werden, auch nicht als Zwischensatz (Keil, der, wie Schnz., Hltzm., allein die Möglichkeit ihrer Rückkehr vorbereitet werden lässt). Dass diese Schiffe gekommen waren, um die Volksmenge abzuholen (Luth., Brückn.), oder um neue Leute zu Jesu zu bringen (Schegg), erhellt ebensowenig, wie, dass sie gekommen waren, um Jesum zu suchen (Hengst.). Tisch. liest nach ganz ungenügenden Zeugen gegen ABf Mjsc. ηλθον statt des Sing. Das ουν V. 24 kann unmöglich reassumierend sein; denn sollte bloss das Subjekt reassumiert werden (Meyer), so müsste dasselbe voranstehen. Das και, das die Rcpt. gegen entscheidende Zeugen vor αυτοι hat, ist auch sachlich sinnlos; da ja andere nicht eingestiegen waren, und man für das ενεβησαν nicht ohne weiteres die Rückkehr substituieren kann (gegen God.).

(vgl. Mk 8 13). Zu der Anrede *ῥαββί* vgl. 3 2. In der Frage: *wann bist du hierher* (*ὧδε*, wie Mt 8 29. Mk 11 3) *gekommen* (*γέγονας*, im Sinne von V. 19. 21)? liegt keine Ahnung eines neuen Wunders, von dem sie Näheres hören wollten (vgl. Hengst., Hltzm., aber auch Meyer, God., Keil), sondern es ist die natürlichste Frage, mit der sie wieder anknüpfen, indem sie zu erkennen geben, dass sie sein Wiedererscheinen am Ostufer gespannt erwartet haben, und ihnen nun doch entgangen ist, wann er von dort (zu Schiff oder zu Fuss) den Rückweg angetreten hat (vgl Schnz.). Eben weil in der Frage liegt, dass sie ihn immer noch suchen und noch etwas von ihm begehren, ja weil die Frage offenbar nur die Wiederaufnahme ihres Begehrens in V. 15 einleiten soll, kann Jesus an dieses ihr Suchen mit seiner Antwort anknüpfen *).

V. 26. *ἀπεκρίθη*) Die Antwort geht auf ihre Frage garnicht ein, sondern lediglich auf den Grund ihres Suchens (V. 24), das also auch Jesus in der Frage angedeutet gefunden hat. Die grosse Feierlichkeit der Antwort (*ἀμὴν ἀμήν* etc., vgl. 3 3. 5) erklärt sich daraus, dass er das Urteil über ihr gesamtes Verhalten zu ihm ausspricht. Denn ausdrücklich begründet er ihr gegenwärtiges Suchen, das doch im Grunde kein anderes ist als das V. 2 von der Volksmenge ausgesagte, nicht nur dadurch, dass sie in der Volksspeisung nicht das Zeichen gesehen haben, das sie in ihr sehen sollten, sondern dass dies auch von den nach V. 2 gesehenen Wundern gilt; denn es ist ganz willkürlich, unter dem Vorwande eines Plur. der Kategorie (Meyer, Luth.) *σημεῖα* nur auf das Speisungswunder zu beziehen. Absichtlich ignoriert Jesus, dass sie ja allerdings in letzterem ein Zeichen seiner Messianität gesehen hatten (6 14), weil sie dabei nur an die Befriedigung ihrer irdischen Wünsche und Bedürfnisse dachten, ebenso wie wenn sie ihn seiner Kranken-

*) Gewiss wird damit die begehrliche Zudringlichkeit des Volkes geschildert (Baur p. 254); aber diese ist doch in dieser Situation nur zu begreiflich und gewiss naturwahr geschildert. Eben darum ist auch die Ausführlichkeit dieser Schilderung keinerlei Beweis für eine tendenziöse Erdichtung (gegen Hltzm.). Sollte etwa das Wunder des Seewandelns bestätigt werden (Strauss), so würde Joh. sie jedenfalls nach dem Wie fragen und Jesum auf das Wunder zurückkommen lassen. Aber die Frage nach dem Wie liegt auch keineswegs in der nach dem Wann (Beng., Meyer, Hengst., Keil, Hltzm.), wie selbst Schnz. sieht. Hätten sie es nicht für möglich gehalten, dass er schon hier sei, so würden sie ihn ja nicht am Westufer aufgesucht haben. Nach V. 59 hätte das Zusammentreffen in der Synagoge zu Kapernaum stattgefunden; aber da wir sehen werden, dass in der folgenden Scene verschiedene Verhandlungen zusammengefasst sind, so wäre es möglich, dass jene bestimmte Lokalangabe sich nur auf die letzte Rede bezieht, bei der sie gemacht wird, und das Zusammentreffen mit Jesu noch ausserhalb Kapernaums am Seeufer stattfand (vgl. z. V. 21), worauf auch in der That der Ausdruck zunächst führt. Vgl. God.

heilungen wegen aufsuchten (V. 2). Vielmehr stellt er es (nicht ohne Ironie) so dar, als suchten sie ihn nur auf, *weil sie von den Broten*, die er ihnen bei der Speisung dargereicht (bem. den Art.), *gegessen hätten und satt geworden seien* (ἐχορτάσθητε, wie Mt 14 20), da ja auch die gegenwärtig erstrebte Befriedigung ihrer Wünsche nur auf eine fleischliche Ersättigung abzielte. — V. **27**. ἐργάζεσθε) sonst von gewerblicher Thätigkeit und Arbeit (Mt 25 16), geht hier auf all die Mühe, welche sie sich nach ihrer Andeutung in V. 25 das Aufsuchen seiner Person kosten liessen, und die ihnen nach seiner Auffassung ihrer Intention (V. 26) doch auch nur ein Essen, d. h., wie 4 32, eine Befriedigung schaffen sollte, die ihrer Natur nach nur eine vergängliche (ἀπολλυμ., wie I Pt 1 7), vorübergehende sein konnte. Hier wird es erst ganz klar, dass βρῶσις nicht gleich βρῶμα steht (so gew., vgl. noch Luth., Hltzm.); denn auch im Gegensatz kommt es ja nicht auf eine Speise an, welche sie sich durch die richtige Erkenntnis seiner Person und ihrer Bedeutung (d. h. durch den Glauben) verschaffen sollen, sondern auf eine Befriedigung, die bis ins ewige Leben (hier in seiner Vollendung als zukünftig gedacht) fortdauert, vgl. 4 14. Diese kann gerade nur er ihnen geben durch die Speise, die er ihnen bietet, d. h., wie 4 10, durch seine beseligende Heilsbotschaft, wenn sie ihn erkennen und annehmen als den, der er ist. Daher das Fut. δώσει. Bem., wie hier »der Menschensohn«, ganz wie bei den Synoptikern, den Einzigartigen unter den Menschenkindern bezeichnet, der ihnen damit allein unvergängliche Befriedigung zu geben vermag. Als den Geber dieser Speise, und nicht als einen Messias wie sie ihn wünschten und erwarteten, hat Gott ihn durch das Wunder der Speisung (Hltzm.) besiegelt, d. i. beglaubigt (vgl. z. 3 33), wenn man sie als ein σημεῖον in seinem Sinne erkannte. Bem. das nachdrücklich ans Ende gesetzte ὁ θεός. Ihm ist es der Vater, der ihm aus Liebe zum Sohne solches Siegel gegeben hat; dem Volk ist es die höchste Autorität, die ihm dieses Siegel aufdrückt*). —

*) Auch hier (vgl. 4 14) steht nicht das μένουσα für sich dem ἀπολλ. gegenüber, sodass εἰς die Bestimmung der μέν. βρ. bezeichnete (Ew., Luth.), da die Dauer an sich auch kurz sein kann und noch keinen Gegensatz zum Vergehen bildet; und auch hier meint Jesus nicht seine Person (Hengst., God., Keil, Whl.), oder das ewige Leben (Luth.), oder die Gnade und Wahrheit (Meyer). Ganz vergeblich aber sind die dogmatisierenden Untersuchungen darüber, wie der Glaube hier als ein ἐργάζεσθαι dargestellt sein könne (vgl. besonders Hengst., aber auch de W.-Brückn., Olsh.-Ebr., God.); denn gemeint ist nichts anderes als das eifrige Suchen seiner Person, wodurch sie sich nicht die Befriedigung ihrer irdischen Wünsche, sondern das wahre Heil verschaffen sollen. Vgl. übrigens Mt 6 19. 20. Das δίδωσιν (ℵD Tisch.) ist offenbare Korrektur, da er ja diese Speise schon zu geben schien. Die Reflexion

V. **28.** *τί ποιῶμεν*) Die Leute begreifen, dass Jesus die höchste Gabe, die er bringt, an eine Forderung knüpft, und sind bereit, dieselbe zu erfüllen, da dieselbe doch irgendwie mit dem letzten Ziele des Messianischen Heiles (der *ζωὴ αἰώνιος*) im Zusammenhang zu stehen scheint (vgl. Ebr.). Nach ihrer ganzen gesetzlichen Anschauung aber denken sie dabei an einzelne Werke, die Gott gethan haben wolle (*ἔργα τ. θεοῦ*, vgl. Apk 2 26. Bar 2 9. Jer 48 10): *was sollen wir thun, um die von Gott gewollten Werke* (die du meinen magst) *zu wirken* (*ἐργάζεσθαι*, hier im Sinne von 3 21)? — V. **29.** *τὸ ἔργον τοῦ θεοῦ*) bezeichnet nach V. 28 den Glauben natürlich nicht als das von Gott gewirkte (Augustin.), sondern als das von ihm gewollte Werk. Gerade indem er sich ihren Wünschen versagt (V. 15) und doch behauptet, der Bringer des höchsten Gutes zu sein (V. 27), muss er den unbedingten Glauben beanspruchen an ihn als den Gottgesandten (*εἰς ὅν* = *εἰς τοῦτον ὅν*) *κατ' ἐξοχήν*, der sie zu dem gottgewollten Ziele führen wird, wenn auch auf anderen Wegen und mit anderen Mitteln, als sie es erwarten. Zu dem *ἵνα πιστεύητε* als Exposition des *τοῦτο* vgl. 4 34. I Joh 5 3*).

V. **30—40.** Die Zeichenforderung. — *τί οὖν ποιεῖς*) weist auf die in V. 29 liegende Forderung zurück; denn sie hatten wohl verstanden, dass er den Glauben an ihn als Messias gemeint hatte. Daher auch das nachdrückliche *σύ*: *was thust denn du deinerseits für ein Zeichen*, das dich zu solcher Forderung berechtigt? In dem *τί ἐργάζῃ* liegt eine gewisse Replik auf seine Forderung eines *ἐργάζεσθαι* V. 27, auch ohne dass man erklärt, als ob ein *σύ* dabei stände (gegen de W.-Brückn.). Da dieses schon im Parallelsatz betont ist, so ruht hier der Nachdruck auf dem Verb.: *was bringst du zu stande?* Weil er das Einzige nicht thun wollte, was ihn in ihren Augen un-

---

darauf, dass er in seiner Menschennatur (Luth.), infolge seiner Fleischwerdung (God.), in seiner irdischen Niedrigkeit (Whl.) die unvergängliche Speise gebe, liegt bei der Selbstbezeichnung als Menschensohn völlig fern. Man bricht aber der ganzen Rede die Spitze ab, wenn man bei dem *ἐσφράγισεν* mit den meisten (auch Luth., Keil, Whl.) an das Zeugnis der Werke überhaupt (5 36ff.), oder gar zugleich an das Zeugnis der Schrift (Meyer) denkt.

*) Das *ποιουμεν* der Rcpt. V. 28 hat nur Min. für sich, das *πιστευσητε* V. 29 (Rcpt. nach D^{a} Mjsc.) ist dem folgenden *πιστευσωμεν* konformiert. — Ganz ungehörig sind die dogmatisierenden Erörterungen darüber, was alles dazu gehört, um zu glauben (Hengst.), oder über den Glauben als Quelle alles sittlichen Thuns (Meyer, Luth., God.). In dem *ἵνα* liegt nach Meyer die Vorstellung: das ist das von Gott gewollte Werk, ihr sollt glauben. Aber dadurch wird die Vorstellung nur verschoben; denn das Wesen des von Gott geforderten Werkes ist nicht das Sollen, sondern das *πιστεύειν* selbst.

mittelbar zum Messias machte (V. 15), und nun doch verlangte, dass man an seine Messianische Sendung glaubte, musste er ihnen doch irgend ein anderes Zeichen dafür geben, dass er sich seinerzeit doch noch als der Erwählte Gottes ausweisen werde. — V. **31**. *οἱ πατέρες ἡμῶν* etc.) Gemeint ist natürlich die Ex 16 (vgl. Num 11 6 f. Dtn 8 3) erwähnte Thatsache. Eben weil sie den Moses als Typus des Messias ansehen (vgl. Schoettg., Hor. II, p. 475. Midrasch Cohelet f. 86, 4: Redemtor prior descendere fecit pro iis Manna, sic et redemtor posterior descendere faciet Manna), verlangen sie, dass er sich durch ein analoges *σημεῖον* wie jener legitimiere. Denn eine solche Forderung liegt doch indirekt in der Vorhaltung des Moseswunders, was Keil vergeblich bestreitet. Ganz ähnlich wurde nach Mk 8 11 bald nach der Speisung die Forderung eines Himmelszeichens an Jesum gestellt, wo aber vorausgesetzt wird, dass eine solche bereits an ihn gestellt, aber von ihm abgelehnt war, wie hier. Das *καθώς ἐστιν γεγραμμένον* (vgl. 2 17) bringt eine freie Anführung von Ps 78 24 (vgl 105 40), nur mit dem *ἐκ τοῦ οὐρανοῦ* aus Ex 16 4, wobei das Subjekt von *ἔδωκεν* Gott ist, aber unter der als bekannt vorausgesetzten Vermittelung Mosis. Vgl. Targ. Jonath. zu Dtn 34 6: Deus fecit descendere filiis Israel panem de coelo*).

V. **32** f. *ἀμὴν ἀμὴν λέγω*) hebt ebenso feierlich wie V. 26 die Erklärung Jesu über sein Verhältnis zu dem von Moses gegebenen Himmelsbrot hervor, indem er zuerst konstatiert,

---

*) Ganz verkehrt finden Schnz., Whl. (vgl. Hengst.) schon V. 30 in dem *σύ* einen Gegensatz gegen Moses. Die Frage setzt keineswegs voraus, dass hier solche sprechen, welche die gestrige Speisung nicht mit angesehen haben (Grot.), weil man es für undenkbar hielt, dass sie gleich nach dem Speisungswunder ein neues Wunder verlangt haben sollten (Kern, B. Bauer, Weisse), sodass man gar daraus schloss, die Speisung sei kein Wunder gewesen (Schenk.). Man darf sich auch nicht dabei beruhigen, dass die Unersättlichkeit und das Streben nach immer grösseren Wundern das Wesen der Wundersucht ist (Lck., Meyer, Brückn., Luth.), oder dass Jesus selbst V. 27 über das Speisungswunder hinaus auf eine noch wunderbarere Speise hingewiesen hatte (Ebr., vgl. auch God., Whl.), sodass sie nur ein höheres Brot (Meyer, Ew.) oder das grösste Wunder (Lmp., Schnz.) begehren. Denn nicht um irgend ein Wunder handelt es sich, sondern um eine Beglaubigung seines Anspruchs, dass sie ihn bedingungslos für den Gottgesandten schlechthin, d. h. für den Messias halten sollen. Allerdings aber fällt auf, dass die Forderung einer Himmelsspeise V. 31 gerade im Zusammenhang mit der Speisung erfolgt sein soll, obwohl sie in keiner Weise durch diese (vgl. schon de W.), sondern dadurch motiviert ist, dass Jesus sich als der zweite Moses beglaubigen soll. Dies weckt notwendig die Vermutung, dass erst unser Evangelist eine ursprünglich selbständige Scene mit der vorigen verbunden hat, weil ihm die Antwort Jesu als eine noch tiefere Deutung des Speisungswunders erschien (vgl. zu V. 25).

dass dieses das wahre Himmelsbrot noch nicht gewesen sei. Das *οὐ Μωυσῆς* steht nur voran, weil Jesus an ihre Forderung anknüpft, die er ebenfalls dahin versteht, dass er sich legitimieren soll, wie der erste (vorbildliche) Erretter. Das Perf. *δέδωκεν* weist nicht auf die einzelne historische Thatsache hin, sondern involviert die Vorstellung, dass, wenn das Manna das wahre Himmelsbrot gewesen wäre, sie es ja heute noch besitzen müssten (bem. das ὑμῖν). Notwendig gehört das *ἐκ τοῦ οὐρανοῦ* zu *τὸν ἄρτον*, mit dem es, wie in der V. 31 angezogenen Psalmstelle, zu einem Begriff verschmilzt, da der Art. ja ausdrücklich auf das V. 31 erwähnte Himmelsbrot zurückweist, und der Nerv des Gegensatzes, wie das mit Nachdruck an den Schluss gestellte *τὸν ἀληθινόν* (19) zeigt, eben darauf liegt, dass Gott erst jetzt (in ihm) das wahrhaftige, d. h. seiner Idee vollkommen entsprechende Himmelsbrot giebt, dem gegenüber das von Moses gegebene nur ein vorbildliches war. So richtig nach Euth.-Zig. God., Schnz., Keil, Hltzm. Dass er Gott als seinen Vater bezeichnet, deutet an, dass Gott es in ihm als dem zur Herbeiführung der Heilsvollendung gesandten Sohne fortdauernd giebt*). — V. **33** begründet, dass erst jetzt das wahrhaftige Himmelsbrot von Gott gegeben werde dadurch, dass dasselbe zwei wesentliche Merkmale habe, die das Manna anerkanntermassen nicht gehabt hatte. Es tritt aber hier dafür als Prädikat der Begriff des Brotes ein, das Gott angehört (*ὁ ἄρτος ὁ τοῦ θεοῦ*) und darum auch von Gott allein gegeben wird (V. 32), weil das *ἐκ τοῦ οὐρανοῦ* nachher in seiner näheren Bestimmung als eines der Merkmale des wahren Himmelsbrotes genannt werden soll. Das Präd. steht mit Nachdruck voran, und das *ὁ καταβαίνων — καὶ — διδούς*, wobei *ἄρτος* zu ergänzen, ist Subjekt (Luth., Keil, Schegg, Schnz., Hltzm.). Das wahre Gottesbrot kann erstens nur das sein, welches in

*) Der Nerv des Gedankens liegt also weder auf dem Gegensatz des *Μωυσῆς* und *ὁ πατήρ μου* (God., Schnz.), zumal ja auch die Juden nach V. 31 Gott als den eigentlichen Urheber des Manna betrachteten, noch auf dem Gegensatz des *δέδωκεν* zu *δίδωσιν* (Whl., Hltzm.), der ja damit von selbst gegeben war, dass die Juden (indirekt) eine Wiederholung des Moseswunders in der Gegenwart verlangten, noch gar auf dem von *ἀήρ* und *κυρίως οὐρανός* (Chrys., Grot. u. a.). Natürlich will Jesus nicht den wunderbaren und himmlischen Ursprung des Manna bestreiten (Paul., vgl. Schnz.), oder den Irrtum, dass Moses selbst das Himmelsbrot gegeben habe (Ew., Hltzm.), da ja auch die göttliche Gabe des Manna (Ex 16 15) ihnen durch Moses vermittelt war. Meyer u. Luth. verbinden in beiden Gliedern *ἐκ τοῦ οὐρανοῦ* mit dem Verb., indem sie sich auf Ex 16 4 und den Art. vor *ἄρτον* berufen, obwohl im zweiten Gliede doch unmöglich das zusammengehörige *τὸν ἄρτον τὸν ἀληθινόν* durch eine zum Verb. gehörige Bestimmung getrennt werden kann. — Das *εδωκεν* (Treg., WH. txt. nach BDL) ist nach V. 31 konformiert, wie dort ℵ nach V. 32 *δεδωκεν* schreibt.

Wahrheit vom Himmel herabsteigt, wo Gott selbst thront, während das ἐκ τοῦ οὐρανοῦ von dem Manna als einer irdischen Speise doch immer nur bildlich gesagt werden konnte, sofern es durch die Wundermacht Gottes für Israel geschaffen war. Zweitens aber muss es (als Lebensnahrung) ein höheres Leben vermitteln als das, welches das Manna erhielt (nämlich das ewige im Sinne von 5 24), und zwar der ganzen (gottentfremdeten) Menschenwelt, nicht nur dem Volke Israel. Dann aber ist klar, dass nach Ursprung und Wirkung das Manna noch nicht das gottgegebene Himmelsbrot war. Hier wird klar, dass diese Erläuterung darüber, weshalb das Manna noch nicht das wahre Himmelsbrot gewesen sei, welche indirekt als selbstverständlich voraussetzt, dass Jesus aus einem himmlischen Sein gekommen sei und der ganzen Welt erst das wahre Leben vermittele, von dem Evangelisten herrührt, dessen eigentümlichste Gedanken sie enthält. Deshalb leitet auch erst V. **34** mit einer ganz an 4 15 erinnernden Bitte zu der positiven Erklärung Jesu in V. 35 über, was mit dem wahren Himmelsbrot V. 32 gemeint ist*). — V. **35** ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς) Das zum Leben gehörige (nötige) Brot ist der Sache nach das, durch welches das Leben erhalten wird (Hltzm.). Natürlich denkt der Evangelist dabei daran, wie Jesu gesamte Selbstdarstellung die höchste Offenbarung Gottes vermittelt, deren Schauen im Johanneischen Sinne das ewige Leben unmittelbar mit sich bringt; aber das Bild selbst enthält doch, wie schon das im Parallelismus über

*) Fälschlich nehmen die meisten, auch noch Lck., de W., God., Whl. ὁ ἄρτος τοῦ θεοῦ als Subjekt. Allein der Kontext fordert zwingend, dass das Subjekt das V. 32 genannte wahrhafte Himmelsbrot sei, dessen Begriff durch seine beiden Wesensmerkmale umschrieben wird, um von ihm auszusagen, dass es das wahre Gottesbrot sei, welches nach V. 32 in der Gegenwart verliehen wird. Das καταβαίνων (nicht: καταβάς) kann natürlich nicht auf Christum gehen (Grot., Dav. Schulz, Olsh., Frtzsch., Nov. opuc. p. 221, O. Hltzm.), obwohl dies God. immer noch wenigstens für möglich hält. Ein Art. wie der nach ὁ ἄρτος (Tisch. nach ℵD) wird gerade in ℵ u. D häufig zugesetzt (Joh 7 23. Lk 8 11. 20 4. 23 35). — Gewiss können die wundergläubigen Hörer, so gut wie 4 15 die Samariterin, bei der Vorstellung eines »zauberhaften Lebensmittels vom Himmel« (Thol., vgl. Meyer u. d. meisten) stehen geblieben sein, und es bedarf nicht der Annahme einer Ironie (Calv., Beng., Lampe) oder einer dunklen Ahnung einer höheren Gabe (Lck., B.-Crus., Ew., Keil u. m.); aber die schriftstellerische Ähnlichkeit mit 4 15, wo die Bitte ganz anders als hier durch ein Anerbieten Jesu motiviert ist, legt den Gedanken nahe, dass der Evangelist, ähnlich wie so oft die Synoptiker, mit dieser Bitte nur den Übergang bildet zu V. 35, wo doch von den V. 33 so nachdrücklich hervorgehobenen beiden Momenten gar keine Rede mehr ist, und ohnehin der Begriff des Lebensbrotes nicht ganz dem V. 33 so bedeutsam erläuterten Begriff des Himmels- (oder Gottes-)brotes entspricht.

die Vorstellung des Hungerns hinausgehende Dürsten (4 14, vgl. Jes 49 10) zeigt, nur den Begriff der vollsten Befriedigung aller wahren Bedürfnisse, wie sie der Messias bringt (vgl. Mt 5 6. 11 28f.). Im Anschluss an die Thatsache, dass diejenigen, welche sich von Jesu angezogen fühlten, zu ihm kamen, um ihn zu hören, wird das Kommen zu ihm zum Ausdruck für die willige Empfänglichkeit, welche die in der freien Sebstbestimmung liegende Vorbedingung des Glaubens bildet (vgl. 5 40: *οὐ θέλετε ἐλθεῖν πρός με*), und ohne welche man zu der von ihm dargebotenen Befriedigung nicht gelangen kann*). — V. **36** *ἀλλ' εἶπον ὑμῖν*) weist auf V. 26 zurück (Beza, Grot., Beng., Olsh., B.-Crus., Luth., Hengst., Bäuml., God., Keil, Schnz.). Ähnliche Rückweisungen, die mehr auf den Inhalt als auf den Wortlaut früherer Aussprüche gehen, sind bei Joh. gar nicht selten (vgl. schon 1 30), und in der That liegt in V. 26, dass sie ihn in seiner Selbstoffenbarung (durch seine Zeichen) gesehen und sich dadurch doch nicht zu dem wahren Verständnis seiner Person haben führen lassen, ohne welches es ein Glauben im Johanneischen Sinne nicht giebt. Das *καὶ — καί* ist das einfache »sowohl — als auch« (Ew., Keil, Schnz.), das in der formalen Koordination den Kontrast nur um so auffallender fühlbar macht (Luth., God., Whl., Hltzm.)**). — V. **37** tritt

*) Die direkte Erklärung des Gen. *ζωῆς* durch *ζωὴν διδούς* (so gew., vgl. Meyer, Schnz. u. hier auch Luth.) ist hier so sprachwidrig wie 5 29. Da der Parallelismus so oft ein fortschreitender ist, so ist es ganz willkürlich, das *ἔρχεσθαι πρός με* für nur formal verschieden von *πιστεύειν* (Meyer, Keil, Schnz.) zu erklären. Da beide Bilder aber sachlich dasselbe bezeichnen (gegen God., der einen ganz willkürlichen Unterschied erkünstelt), kann nicht durch das zweite ein Vorzug vor dem Manna angedeutet sein (Lck.). Hier wird nun ganz klar, dass Jesus nicht in dem Zusammenhange, in welchem er sich eben als den Geber der unvergänglichen Speise bezeichnet hatte (V. 27), sich nun selbst als das wahre Himmelsbrot bezeichnen konnte, und dass die Scene, in der er dies thut, nicht mehr mit der Volksspeisung zusammenhängen kann (vgl. die Anm. zu V. 31), die doch in ihrer symbolischen Bedeutung nicht auf die Speise, die er *ist*, hinweist, sondern auf die, welche er *giebt*. Nur unser Evangelist, dem der Inhalt des Wortes Jesu doch immer nur er selbst und die Gottesoffenbarung in ihm ist, konnte hierin eine nähere Erläuterung von V. 27 sehen. — Da die Verbindungspartikel nach *ειπεν* schwankt (Tisch. nach ℵD: *ουν*, Rcpt., Lchm. i. Kl. nach A *I* Mjsc.: *δε*), wird sie ursprünglich gefehlt haben (Treg., WH. nach BLT). Mit Recht haben wohl Tisch., WH. *πειναση — διψησει* hergestellt, während D 2 Mjsc. (Treg. a. R.) das *πεινασει* dem Folgenden konformieren und jüngere Mjsc. das *διψησῃ* dem ersten Konj., die Rcpt. aber beides aufnimmt. Der Konj. ist das Gewöhnliche; doch ist das Futur. nach *ου μη* 4 14. 10 5 gesichert und hier Verstärkung wegen des *πωποτε*.

**) Natürlich geht die Rückweisung nicht auf einen ungeschriebenen (Euth.-Zig.), oder mit dem Stück vor Kap. 6 verlorenen (Ew.), nicht (auch nicht zugleich: Hltzm.) auf den in Jerus. 5 37—40 gethanen

der Klage über ihre Unempfänglichkeit sehr natürlich gegenüber der Ausdruck der Zuversicht, dass es ihm trotz derselben an Erfolg nicht fehlen wird in seiner Wirksamkeit, sodass der scheinbare Misserfolg derselben nicht gegen seine V. 35 prätendierte göttliche Bestimmung zeugt. Das Neutrum (*πᾶν*, wie 36) stellt die empfänglichen Personen unter den abstrakten Gesichtspunkt des ihm geschenkten Erfolges (327), den Gott ihm giebt (*ὃ δίδωσίν μοι*), weil es nur durch seine Gnadenwirkung geschieht, dass dieselben zu ihm kommen, wovon Jesus V. 35 die Teilnahme an dem in seiner Person beschlossenen Heil abhängig machte, ohne dass damit ein Eingehen des menschlichen Willens auf jene göttliche Gnadenwirkung (vgl. 540) ausgeschlossen wird. Wie sich dies göttliche Geben vermittelt, zeigt V. 44, dessen Gedanke also eigentlich hier, wie V. 39, von dem Evangelisten mit seinem Lieblingsausdruck antizipiert wird. Mit Recht bemerkt God., dass schon das Praes. (nicht das Perf.) die Ausdeutung von der absoluten Gnadenwahl (Augustin., Beza u. m.) ausschliesst. Die Bezeichnung Gottes als *ὁ πατήρ* in Korrelation zu dem nachdrücklichen *πρὸς ἐμέ*, das sich von dem einfachen *πρός με*, das nachher folgt, unterscheidet, weist, wie V. 32, darauf hin, dass Gott ihn eben dadurch als den Erwählten seiner Liebe legitimiert, durch den er die Heilsvollendung herbeiführt. Das *ἥξει* wird durch das folgende *καὶ τὸν ἐρχόμενον πρός με* einfach aufgenommen. — *οὐ μὴ ἐκβάλω ἔξω*) vgl. Lk 1328: *ich werde ihn gewisslich nicht hinauswerfen*, nämlich aus der durch dieses Kommen angeknüpften Gemeinschaft mit mir (Ew.). Diese in der fortlaufenden Rede ganz unmotivierte Verneinung erklärt sich nur aus einer Erinnerung daran, dass man den in der ganzen Situation naheliegenden Vorwurf gegen ihn erhob, als ob er durch seine Enttäuschung der Volkserwartung (V. 15) oder durch die (indirekte) Verweigerung des V. 30 verlangten Zeichens selbst das zu ihm kommende (V. 15. 25) Volk zurückstosse und vom Glauben abhalte (vgl. God., Keil)*). — V. 38 *ὅτι*) be-

Lck., de W.) Ausspruch Jesu, oder auf den durch das ganze Evang. hindurchgehenden Vorwurf (Brückn.); aber das *εἶπον* ist auch nicht in dem der NTlichen u. Johanneischen Sprache ganz fremden (klassischen) Sinne von dictum velim (Meyer) zu nehmen. Meyer nimmt das erste *καί* im Sinne von: auch (sogar gesehen habt ihr mich), Lck., de W. beide im Sinne von: zwar — gleichwohl. Das *με* fehlt eigentlich nur in ℵ cod. it. (Tisch., WH. i. Kl.), da A es durch das *μοι* nach *πιστευετε* ersetzt, und es fiel leicht aus Versehen nach *-ατε* aus. Im Folgenden findet durchaus kein Stillstand der Rede (de W., God.) oder eine kurze Pause statt (vgl. Keil, der nach Chrys. darin ganz verkehrt eine Verurteilung des jüdischen Unglaubens findet).

*) Dass es sich in dem Neutr. *πᾶν* um eine geschlossene Gesamtzahl handle (God., Ebr., vgl. Meyer, Luth. nach Beng.: totam quasi

gründet, warum er sie nicht durch irgend eine selbstbeliebige Weise in der Verfolgung seiner Zwecke zurückstossen kann, weil er bei seinem Herabgekommensein vom Himmel (bem. das Perf. *καταβέβηκα* und die Anspielung auf V. 33) nicht die Absicht gehabt hat, seinen Willen zu thun, sondern lediglich den seines Absenders (vgl. 5 30). Dieser Wille verbietet ihm aber nach V. **39**, irgend einen verloren gehen zu lassen, indem er vielmehr gebietet, sie alle zur letzten Heilsvollendung zu führen. Bem. die nachdrückliche Wiederholung des *τὸ θέλημα τοῦ πέμψ. με*. Der Nominat. absol. *πᾶν* ist bedeutsam vorangestellt und wird erst nachher mit *ἐξ αὐτοῦ* in die Struktur eingegliedert. Vgl. Mt 10 32. 12 36. Buttm. neut. Gr. p. 325. Das Neutr. weist absichtsvoll auf V. 37 zurück, nur steht hier das Perf. *δέδωκεν*, weil es sich darum handelt, was er mit den ihm vom Vater Gegebenen thun soll. Zu *μὴ ἀπολέσω ἐξ αὐτοῦ* erg. *τι*. Der Begriff des Verlierens ist dem des *δέδωκέν μοι* korrelat, und bezeichnet sachlich, wie der Gegensatz zeigt, dass er sie nicht dem ewigen Tode verfallen lässt. Das *ἀναστήσω* etc. geht auf die wirkliche Auferweckung am jüngsten Tage (vgl. 5 29), welche die letzte Heilsvollendung bringt (vgl. Beng.: hic finis est, ultra quem periculum nullum). — V. **40**. *τοῦτο γάρ ἐστιν*) mit folgendem exponierendem *ἵνα*, wie V. 29. Bem. die gewichtige Anaphora, wobei statt *τοῦ πέμψ. με* aber *τοῦ πατρός μου* gesagt ist, weil Jesus sich zum Schluss noch mit spezifischer Bestimmtheit als den Sohn d. h. als den zur Herbeiführung der Heilsvollendung Gesandten bezeichnen will. Der Vers begründet die Aussage in V. 39, sofern er erläutert, wie gerade auf dem von ihm geforderten Wege das dort genannte Ziel in einer alles *ἀπόλλυσθαι* ausschliessenden Weise erreicht wird. In dem gewählten *θεωρεῖν* (2 23) liegt die attenta contemplatio (*τοῖς ὀφθαλμοῖς τῆς ψυχῆς*, Euth.-Zig.), welche den Sohn in seiner wahren Bedeutung erkennt. Also nicht durch das Sehen eines Zeichens, wie sie es begehren (V. 30), sondern durch dies Anschauen seiner Person, in der man die höchste

---

massam), oder dass damit die Mannigfaltigkeit der Personen (Ew.: heisse er Judäer oder nicht) oder der göttlichen Führungen (Whl.) angedeutet werde, ist eingetragen. Übrigens zeigt das *δίδωσιν*, wie noch deutlicher aus seiner Ausführung in V. 44f. erhellt, wie fern dem Evangelisten die Vorstellung von dem schlechthin über die Welt erhabenen verborgenen Gott, der mit dem Endlichen keine unmittelbare Verbindung eingehe, liegt. God. nimmt das *ἥξει*, das einfach das Fut. des dem Joh. so geläufigen *ἥκει* (4 47) ist, von dem Hingelangen ans Ziel. Das zweite *προς εμε* (Tisch. nach ℵ Mjsc.) ist dem ersten konformiert. Bei dem *ἐκβάλω* ist noch nicht an das zu errichtende Gottesreich zu denken (so gew.), auch nicht indirekt (Keil, Schnz.), oder an die Jüngergemeinschaft (Luth., Hltzm.); und ebensowenig ist der Ausdruck eine blosse Litotes (Beng., Meyer nach Nonn.: ich werde ihn gern aufnehmen).

Offenbarung Gottes und damit ihn als den Messias schaut, soll man nach Gottes Willen zu dem das höchste Heil vermittelnden Glauben gelangen, weil Gott eben von der Erweckung eines neuen (geistlichen) Lebens (vgl. Mt 8 22. Lk 15 32) in der Gegenwart die letzte Heilsvollendung abhängig macht. Eben weil der Gläubige bereits unmittelbar das ewige Leben hat (vgl. 5 24), ist für jeden, der (infolge des göttlichen Gebens) durch das θεωρεῖν κ. πιστεύειν zu ihm kommt, an ein Verlorengehen nicht zu denken. Das ἀναστήσω ist noch von ἵνα abhängig, weil das begründende Moment des Satzes eben in dem Nachweis liegt, wie der auf die letzte Heilsvollendung gerichtete göttliche Wille sich dadurch verwirklicht, dass nach ihm dieselbe nur die Folge des schon hier begonnenen wahren geistlichen Lebens sein soll, während die Juden umgekehrt verlangen, dass er die Heilsvollendung mit seiner Thronbesteigung (V. 15) beginne. So blickt also trotz der ganz exponierenden Ausführung der Rede immer wieder die Beziehung auf die geschichtliche Situation hindurch. Bem. das betonte ἐγώ: ich und kein anderer, sodass also in der Art, wie ihm jetzt die Voraussetzung der Heilsvollendung zu bewirken gegeben ist, zugleich die Gewähr liegt, dass er auch diese selbst einst herbeiführen wird. Wir sehen hier noch deutlich hinein in die Entstehung der Johanneischen Vorstellung von dem gegenwärtigen ewigen Leben, da auch bei den Synoptikern Jesus die Herbeiführung des Messiasreiches (in dem das ewige Leben erwartet wurde) beginnt mit der Gründung eines schon gegenwärtigen (geistigen) Gottesreiches, in dem bereits der göttliche Wille sich verwirklicht und jedes geistliche Bedürfnis gestillt wird (Mt 5 3. 4. 6)*).

V. **41—51a.** Der Zug des Vaters zum Sohne. — ἐγόγγυζον) hier jedenfalls im Sinne von Num 11 1. 14 27. Mt 20 11 von unzufriedenem Murren, das sie im Verkehr mit ein-

*) Das ἐκ der Rcpt. (ℵDΔ Mjsc.) in V. 38 ist nach V. 33 (vgl. V. 31. 32) konformiert. Tisch. liest nach ℵDL ποιησω, aber das ποιω ist sicher nicht nach 4 34 konformiert, sondern der Konj. Aor. nach V. 39. 40. Nach Baur streift Joh. in V. 39 die gnostische Meinung II Tim 2 18, Scholt. erklärt die Worte einfach für Glossem, um die Behauptung aufrecht zu erhalten, dass Joh. den Begriff der Auferstehung spiritualisiere. Die Rcpt. fügt nach τ. πεμψ. με hinzu: πατρος (Δ Mjsc.). Das εν (ℵAD), das 7 37. 11 24. 12 48 ohne Var. steht, ist schon in BCLΔ aus Versehen ausgefallen, wie V. 40, wo es die Rcpt. gegen ℵADL Mjsc. auslässt, daher es gegen Treg., WH. beizubehalten ist. Die selbständige Fassung von καὶ ἀναστήσω κτλ. in V. 40 (Vulg., Luther, Hengst., Luth., God., Whl.) hat ausserdem auch die Analogie von V. 39 gegen sich (vgl. Hltzm.). Das δε der Rcpt. (Δ Mjsc.) statt γαρ, sowie das του πεμψαντος με (A Mjsc., vgl. Δ) statt του πατρος μου ist nach V. 39 konformiert. Die Art, wie Luth., Hltzm. den Übergang zum Folgenden vermitteln (es solle erklärt werden, wie der Glaube eine Einwirkung auf das Naturleben haben könne), liegt sicher dem Evang. völlig fern.

ander (vgl. das *μετ' ἀλλήλων* V. 43) halblaut kundgaben, nicht von blossem Flüstern oder Zischeln (de W., Ew.). Charakteristisch ist, dass der Evangelist die Galiläer, mit denen Jesus verhandelt, hier auf einmal mit dem Ausdruck bezeichnet, mit dem er sonst das ungläubig gebliebene Volk Israel charakterisiert (*οἱ Ἰουδαῖοι*, vgl. 1 19). Er will offenbar andeuten, wie in dieser Äusserung, welche Jesu die Anerkennung dessen verweigert, was er von seiner Person aussagt, der bisherige sinnliche Halbglaube der Galiläer bereits in den spezifisch jüdischen Unglauben umzuschlagen beginnt. Auch hier, wie V. 36, ist die Rückweisung auf den Grund ihres Murrens eine ungenaue; es wird durch Kombination des Wortes V. 33 mit V. 35. 38 die Behauptung seines himmlischen Ursprungs als der eigentliche Anstoss hervorgehoben*). — V. **42**. *οὗτος*) verächtlich. Der ihnen nach seiner Abkunft von Vater und Mutter ganz genau bekannte (bem. das nachdrückliche *ἡμεῖς*) Jesus scheint ihnen unmöglich eine Herkunft vom Himmel her (nicht bloss eine unbekannte: Lck.) beanspruchen zu können. Zu *πῶς* vgl. 3 12. Das *νῦν* bezeichnet rein zeitlich, was ihnen, die ja geneigt waren, an ihn zu glauben, wenn er ihre Forderung (V. 31) erfülle, jetzt so grossen Anlass zur Unzufriedenheit mit ihm gebe**). — V. **43**. Jesus lässt sich nicht auf eine Lösung

---

*) Das *Ἰουδαῖοι* V. 41 erklären richtig de W., Thol., Brückn., Hengst., God., Schegg, Keil u. m. Die Annahme, dass es einzelne jüdische Oppositionsleute unter dem *ὄχλος* waren (Meyer, Ebr.), welche denselben aufhetzen (Schnz.), widerspricht der durchaus fortlaufenden Darstellung. Das *περὶ αὐτοῦ* ist sicher nicht neutrisch zu fassen (Hltzm.), was Joh. durch *περὶ τούτου* ausdrücken würde: sie murren über ihn, weil er sagte (Meyer: in Bezug darauf, dass). So gewiss formell der Einwurf der Juden eine Bildung des Evangelisten ist, so unmöglich ist es geschichtlich, dass Jesus vor ihnen auf seine Herkunft aus einem himmlischen Sein als eine ihnen bekannte Sache hingewiesen und dadurch ihren Anstoss erregt haben soll. Wir haben hier also nur eine Überleitung des Evangelisten zu einer Reminiscenz an die Synagogenscene in Nazaret (Mk 6 3), die derselbe weil sie nahe Lk 4 22 f. ebenfalls eine Art Zeichenforderung involvierte, wie so oft die Synoptiker mit der ähnlichen in der Synagoge zu Kapernaum kombiniert. Umgekehrt lässt Ew. hier erst die Synagogenscene in Kapern. (V. 59) beginnen.

**) Aus ihren Worten folgt übrigens nicht, dass beide Eltern noch lebten; Meyer hält es wenigstens nicht für sicher erweislich (vgl. auch Keim, Gesch. J. I, p. 426), dass Joseph bereits tot war (vgl. z. 2 1). Garnichts folgt daraus natürlich für den wirklichen Hergang bei der Erzeugung Jesu. Im Volke galt derselbe als Josephs Sohn (vgl. z. 1 46), und es ist seltsam genug, darauf zu reflektieren, warum Jesus nicht auf seine wunderbare Erzeugung verweist (Olsh., Luth., God., Keil, vgl. schon Chrys., Euth.-Zig.), als ob dieselbe seine himmlische Herkunft im Sinne unseres Evangelisten erweisen könnte! — Treg. u. WH. haben im Text *ουχι* (BT) statt *ουχ*, was wohl Konformation nach Lk 4 22 ist; Tisch.,

dieser Bedenken ein, die er auch nicht einmal auf indirektem Wege zu heben sucht (gegen de W.), sondern mahnt ab, sich damit zu befassen; denn nicht diese Bedenken sind der Grund ihres Unglaubens, sondern ihr Unglaube ist der Grund solcher Bedenken. — V. 44. *οὐδεὶς δύναται*) In dem Murren der Juden lag die Voraussetzung, dass er sich durch unberechtigte Ansprüche das V. 35 geforderte *ἔρχεσθαι πρὸς αὐτόν* erschleichen wolle. Dies ist aber von vorn herein unmöglich, da dasselbe überhaupt nicht in Menschenmacht steht, sondern nur durch eine Gnadenwirkung dessen zu stande kommt, der ihn gesandt hat und darum auch macht, dass die Menschen sich seinem Einfluss hingeben (vgl. V. 37). Er bezeichnet diese Gnadenwirkung als ein *ἑλκύειν* (Jer 31 3), d. h. als ein Ziehen, durch das Gott das Kommen zu Jesu veranlasst. Welcher Art dasselbe sei und wodurch es sich vollziehe, liegt in dem Ausdruck nicht, sondern wird erst V. 45 erläutert (God.). Das *κἀγώ* (*und was mich betrifft*) hebt nun auch noch von seiner Seite hervor, warum von unberechtigten Ansprüchen bei ihm nicht die Rede sein könne. Die leibliche Totenerweckung ist sein Werk (V. 39 f.), und dass ihm dies höchste Werk der Heilsvollendung übergeben ist (5 28 f.), berechtigt ihn zu den höchsten Ansprüchen*). — V. 45. *ἐν τοῖς προφήταις*) in volumine prophetarum, Act 7 42. 13 40. Röm 9 25. Gemeint ist ohne Frage, trotz der freien Wiedergabe nach den LXX, wie das beibehaltene *καί* zeigt, die Stelle Jes 54 13, wo von der

---

WH. *νυν* (BCT) statt des offenbar erleichternden *ουν* (Rcpt., Treg. a. R.). Das zweite *ουτος* hinter *λεγει* (Tisch. nach ℵA*Δ* Mjsc.) ist aus der ersten Vershälfte wiederholt (gegen Meyer).

*) Gehört dies Wort in die Synagogenscene zu Nazaret (vgl. Anm. zu V. 41), so geht das *οὐδεὶς δύναται κτλ.* darauf, dass nicht die natürlichen Bande es sind, welche die Menschen zum Glauben an ihn veranlassen (vgl. 4 44). Alle näheren Ausdeutungen des *ἑλκύειν* von einer Erregung der Heilssehnsucht (de W.), einem innerlichen Drängen und Hinleiten zu Christo (Meyer, vgl. Keil: durch Heilsthatsachen bewirkt), von äusserer und innerer Offenbarung (Schnz.), von einem Abbringen des Menschen vom Irdischen (Whl.) gehen über den Text hinaus. Man kann nicht einmal sagen, dass die Vorstellung einer »geistigen Gewalt« darin liege (Brückn.), geschweige denn einer unwiderstehlichen (Augustin., Calv.). Es ist ja nicht gesagt, dass jeder komme, den Gott ziehe (vgl. dagegen V. 45), sondern, dass keiner kommen könne, ohne dass (*ἐὰν μή*, wie 3 2. 27. 5 19) Gott ihn ziehe. Irrtümlich meinen Hengst., God., Schnz., Keil, Jesus wolle den Juden den Grund ihrer Unempfänglichkeit aufdecken, weil er sonst nicht bloss auf den Mangel der göttlichen Gnadenwirkung, sondern auch auf die subjektive Ursache desselben eingehen würde. Die Rückweisung auf V. 38 f. rührt natürlich von dem Evangelisten her, wie der Vorblick auf diesen Ausspruch in dem echt Johanneischen *δεδόται* V. 37. 39. — Das *ουν* V. 43 (Rcpt. nach ℵAD*Δ* Mjsc.) soll das Asyndeton heben. Auch V. 44 ist das *εν* vor *τη εσχ. ημ.* in ℵ*Δ* (Rcpt.) ausgefallen.

allgemeinen göttlichen Erleuchtung Israels in der Messianischen Zeit die Rede ist: »*Und sie werden alle Gottgelehrte sein*«. Der Schwerpunkt liegt nicht in *πάντες*, welches im Zusammenhange u. St. auf alle Gläubigen geht, sondern in *διδακτοὶ θεοῦ*, worin Jesus also die Art findet, wie sich das göttliche Ziehen vermittelt (vgl. Luth., Keil). Da dieses Lehren Gottes nach V. 46 kein unmittelbares sein soll (gegen de W., Ew. Schnz.), kann nur an das Zeugnis Gottes in den Werken Jesu (5 36) und in der Schrift (5 37) gedacht werden, sofern Gott dadurch Christum erkennen lehrt als den, der er ist; auch an das Selbstzeugnis Christi, sofern man dasselbe nur verstehen lernt, wenn Gott durch sein Gnadenwirken empfänglich dafür macht. Das *πᾶς ὁ ἀκούσας* (mit *παρά*, wie 1 41) hebt ausdrücklich hervor, dass ohne ein entsprechendes Verhalten des Menschen das göttliche Lehren und das dadurch sich vollziehende Ziehen seinen Zweck, zum Sohne zu führen (V. 44), nicht erreicht (gegen Schnz.), da es hiernach auch solche giebt, bei denen das nicht der Fall ist (gegen God.). Nur wer die göttliche Belehrung (deren Gegenstand, wie aus dem Kontext erhellt, der Sohn und sein Werk ist) gehört, d. h. geistig vernommen und dadurch gelernt haben wird (Jesum recht zu erkennen), der kommt zu ihm, weil er weiss, was bei ihm zu finden ist*). — V. 46. *οὐχ ὅτι*) gleich *οὐκ ἐρῶ, ὅτι*, wie II Kor 1 24, vgl. Buttm. p. 318 f. Es dient zur Beseitigung des Missverständnisses, als beruhe das Lehren Gottes auf einem intuitiven Gottschauen, wie bei Christo (*εἰ μή*, wie 3 13), und als sei somit die damit bezeichnete Offenbarung eine unmittelbare (gegen de W.). Das *εἶναι παρὰ τοῦ θεοῦ* setzt in einem Zusammenhange, wo darauf sein Geschauthaben des Vaters begründet wird, notwendig ein Sein bei ihm voraus, aus dem er herabgestiegen ist (vgl. V. 38), und zeigt also, dass an das Schauen Gottes gedacht ist, das der Sohn von Ewigkeit her beim Vater gehabt hat, und auf dem

---

*) Der Plural *ἐν τ. προφ.* kann bei der ausdrücklichen Hinweisung auf eine bestimmte Stelle weder ähnliche Stellen, wie Jo 3 1 ff. Jer 31 33 ff., einschliessen (Brückn.), noch die Harmonie der Propheten hervorheben (Hengst., God.). Der Schwerpunkt des Citats liegt nicht zugleich auf dem *πάντες*, um die Heiden einzuschliessen (Ebr.), und es handelt sich in ihm nicht nur um die erleuchtende Seite des göttlichen *ἑλκύειν* (Meyer), sondern um dieses selbst. Die Rcpt. hat nur nach Min. *του θεου* und nach A*Λ* Mjsc. wieder ein das Asyndeton hebendes *ουν*. Die (an sich nicht unrichtige) Voraussetzung, dass jenes Hören ein fortgesetztes ist (Meyer, God.), ist offenbar der Grund der falschen Lesart *ἀκούων* (D*Λ* Mjsc., Meyer): hier aber kam es nur darauf an, das fruchtbare Verhalten zu dem göttlichen Lehren als eine abgeschlossene Thatsache der Vergangenheit hervorzuheben. Das Part. Aor. steht im Sinne des Fut. exact. (Luth.). Der sicher originelle Ausspruch erinnert sachlich ganz an Mt 11 25 f.

seine einzigartige Gotteserkenntnis beruht (vgl. 3 31 f.)*). — V. **47**. Nachdem Jesus das Murren der Juden zurückgewiesen hat, kehrt er zu dem Selbstzeugnis über sich als das Lebensbrot (V. 35ff.) zurück. Das feierliche *ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν* zeigt, dass er, was V. 40 nur als die Bedingung der letzten Heilsvollendung geltend gemacht war, jetzt als die persönliche Erfahrung des Gläubigen (daher das absolute *ὁ πιστεύων*) ausspricht, in welcher die letzte und höchste Beglaubigung seines Anspruchs liegt, das Lebensbrot zu sein (vgl. I Joh 5 11), weshalb dieser V. **48** noch einmal mit grossem Nachdruck wiederholt wird. Bem. die Korrelation des *ὁ πιστεύων* und *ἐγώ*. Der Gläubige hat ewiges Leben, er kann es aber nur haben, sofern ich (der Gegenstand seines Glaubens) das Brot des Lebens bin. — V. **49**. *οἱ πατέρες* etc.) „regeruntur Judaeis verba ipsorum V. 31“, Beng. Der Zusatz *καὶ ἀπέθανον* zeigt, dass das Manna vor dem (leiblichen) Tode nicht bewahren konnte, und dass die Rede V. 35—40 somit zu einem neuen Gesichtspunkt übergeht, wie auch bei den Synoptikern Jesus nicht nur das höchste Heil bringt, sondern auch vom Verderben (dem Tode) errettet (Lk 19 10. Mt 15 24). — V. **50**. *οὗτος*) weist auf *ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς* V. 48 zurück im Gegensatz zu dem Manna, dessen Gabe die Juden verlangten: *Dieses* Lebensbrot, von dem ich gesagt habe, dass ich es sei, *ist das Brot, welches vom Himmel herabsteigt.* Ganz wie V. 33 geht das Part. Praes. *καταβαίνων* nicht auf seine eigene Person, die ja erst V. 51 bezeichnet wird, sondern gehört zu *ὁ ἄρτος* und charakterisiert das in seiner Person gegebene Lebensbrot zugleich als das wahre Himmelsbrot, *welches vom Himmel herabsteigt, damit man* (*τις*) *davon esse und nicht sterbe.* Das *ἵνα τις* hängt also einfach von *καταβαίνων* ab (O. Hltzm.). Das *καὶ μὴ ἀποθάνῃ* negiert ausdrücklich ein

---

*) God. will das Wissen Jesu von Gott nach 3 34 (einem Wort des Täufers!) aus der Geistesmitteilung ableiten, die doch kein unmittelbares Schauen ergiebt. Obwohl es geschichtlich undenkbar, dass Jesus vor unempfänglichen Gegnern von seinem vormenschlichen Sein bei Gott als einer selbstverständlichen Thatsache gesprochen haben sollte (gegen Meyer, Luth.), so kann Jesus doch sehr wohl in diesem Zusammenhange von seiner einzigartigen Gotteserkenntnis im Sinne von Mt 11 27 gesprochen, und dieselbe der erst durch eine Gotteswirkung, die an ihn anknüpft, vermittelten entgegengesetzt haben. Unmöglich kann er erst das Missverständnis ablehnen wollen, als ob bei dem Lehren Gottes V. 45 das Kommen zum Sohne entbehrlich scheinen könnte (Lck., Hengst., doch auch Meyer), da ja ausdrücklich gezeigt wird, wie dasselbe zum Sohne ziehe. — Das *τον θεον* (Tisch. nach ℵD cod. it.) statt *τ. πατερα* ist offenbar nach *παρα του θεου* konformiert. Dass dies eine erst in ℵ eingedrungene Emendation ist, erhellt daraus, dass in seinem älteren Text das *παρα του θεου* nach *τον πατερα* in *παρα του πατρος* geändert war.

Sterben, wie es die Väter getroffen hat (V. 49), da für den, welcher hier schon ein ewiges Leben hat (V. 47), das der leibliche Tod ganz und gar nicht berührt, der letztere seine eigentliche Bedeutung (Aufhebung des Lebens zu sein) ganz und gar verliert (vgl. schon Lck., God.)*). — V. **51.** *ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος ὁ ζῶν*) Statt nun einfach zu sagen, dass er selbst das so charakterisierte wahre Lebensbrot sei, wodurch doch die Rede nur zu V. 48 zurückkehren würde, fügt Jesus hinzu, kraft welcher Beschaffenheit das in ihm erschienene Lebensbrot diese Wirkung haben könne. Nur weil dies Brot selbst lebendig ist, d. h. (wahrhaft geistiges) Leben in sich hat (vgl. 5$_{26}$), kann es dem, der davon isst, d. h. sich dasselbe in seiner wahren Bedeutung im Glauben aneignet, ein Leben mitteilen, welches durch den (leiblichen) Tod nicht berührt wird. Hier steht also das *καταβάς* im Unterschiede von *καταβαίνων* V. 50 mit Beziehung auf seine Person. Zu *ζήσεται εἰς τὸν αἰῶνα* vgl. 4$_{14}$, weil das hier bereits begonnene Leben (V. 47) durch den Tod nicht mehr aufgehoben wird (V. 50)**).

*) Aus V. 49 erhellt, dass die ohnehin ganz in Johanneischer Lehr- und Ausdrucksweise sich bewegenden V. 47 f. nur dazu dienen, von der Einschaltung V. 41—46 zum zweiten Teil der ursprünglichen Rede zurückzukehren. Das *εις εμε* nach *πιστευων* V. 47 (Rcpt., Treg. i. Kl.) ist nach ℵBLT als Zusatz aus V. 35 zu streichen. Meyer bezieht das *οὗτος* V. 50 vorwärts, sodass dasselbe in dem Satz mit *ἵνα* exponiert wird, wie 4$_{34}$. 6$_{29}$: von dieser Beschaffenheit ist das Brot, welches aus dem Himmel herabsteigt: man soll davon essen und (infolge dieses Essens) nicht sterben. So auch Luth., Keil, Whl., Hltzm., die aber das Koordinationsverhältnis sachlich in ein Subordinationsverhältnis verwandeln (vgl. Lck., de W.: es ist von solcher Kraft, dass, so jemand davon isst, er nicht stirbt). Allein es behält immer etwas Inkonzinnes, die Beschaffenheit des Brotes seiner Wirkung oder Bestimmung gleichzusetzen und greift dem Fortschritt der Rede in V. 51 vor. Das auf das *ἀπέθανον* V. 49 zurückweisende *ἀποθάνῃ* (Treg. u. WH. a. R. nach B: *αποθνησκη*) kann nicht auf den Verlust des ewigen Lebens gehen (Meyer), oder auf die Aufhebung des leiblichen Todes in der Auferstehung (Olsh., de W., Luth., Keil). Der Doppelsinn in *ἀποθανεῖν* erinnert ganz an das Wortspiel in Mt 10$_{39}$ (Hltzm.). Das *ἐκ τ. οὐρανοῦ καταβ.*, das nach Joh. natürlich auf das ursprüngliche Sein im Himmel zurückweist, kann hier wie V. 51 ursprünglich sehr wohl auf den göttlichen Ursprung seiner Sendung gegangen sein.

**) Tisch. liest nach ℵ a e *εκ του εμου αρτου* statt *εκ τουτου του αρτ.*, eine ganz verkehrte Glosse, welche sichtlich das Folgende vorbereiten soll, und mit WH. (vgl. Meyer) nach ℵDL *ζησει*, das nach V. 57. 58, (vgl. auch 5$_{25}$) konformiert sein wird, da *ζησεται* 11$_{25}$ ohne Varianten steht. Höchst auffallend ist die Art, wie hier auf einmal der Begriff des *ἄρτος ὁ ζῶν* an die Stelle des *ἄρτος τ. ζωῆς* tritt, ohne doch eigentlich im Folgenden irgendwie verwertet zu werden. So gewiss Joh. denselben in seinem Sinne deutete, so leicht kann Jesus in diesem zweiten Teile der Rede damit einfach seine lebendige Erscheinung und Wirksamkeit (im Gegensatze zu dem unlebendigen Manna) bezeichnet und unter dem Essen von ihm die (gläubige) Aneignung seiner Person, wie

V. 51b–59. Die harte Rede. — *καὶ ὁ ἄρτος δέ*) ist, wie Mt 10 18, einfach: *aber auch* (Lck.). Die Rede geht von dem Brot, das er ist, fort zu dem Brote, das er giebt, und stellt beides zugleich in einen gewissen Gegensatz. Das *ἡ σάρξ μου* kann, da das mit einer Präposition verbundene *ἐστίν* Verbalbedeutung hat, weder Subjekt (Luth.) noch Prädikat sein (so gew.). Jene Verbindung ist aber durchaus notwendig, da ohne Wiederholung des Artikels, wie I Kor 11 24 (worauf sich noch Hltzm. beruft), oder ein willkürlich ergänztes *ἣν δώσω* (so gew.) die Präposition nicht über das *ἐστίν* hinweg mit *ἡ σάρξ μου* verbunden werden kann. Sie ist auch durch 11 4 (*ἔστιν — ὑπὲρ τ. δόξης*) als Johanneisch vollkommen gerechtfertigt (gegen Hltzm.). Vgl. Kling, StKr. 1836, p. 142 f. Dann aber kann *ἡ σάρξ μου* nur Apposition zu *ὁ ἄρτος κτλ.* sein. Wie V. 51a von dem Brote, das er ist, gesagt war, dass es das bleibende Leben vermittele, so heisst es jetzt, dass auch das Brot, das er geben werde, nämlich sein Fleisch, zum Leben der Welt gereiche. Da demnach sein Fleisch, d. h. die materielle Substanz seiner Leiblichkeit oder sein leiblich sinnliches Leben (vgl. 3 6) als das Brot bezeichnet wird, das er geben werde, so kann dabei nur an die Hingabe desselben in den Tod gedacht sein, welche insofern der Welt zum besten gereicht, als sein Tod die Sünde der Welt sühnt (vgl. 1 29. 3 14) und so vom Tode errettet. Eben darum aber kann auch sein in den Tod gegebenes Fleisch als eine so notwendige Lebensbedingung wie das Nahrungsmittel des Brotes, als ein Lebensmittel, freilich in anderem Sinne, als es das tägliche Brot ist, bezeichnet werden*). — V. 52 *ἐμά-*

---

sie das Charakteristikum der wahren Jüngerschaft war, verstanden haben, womit der Übergang zu dem Abschluss der Rede (in ihrem ursprünglichen Sinne, s. u.) gegeben war. Es ist doch sehr verständlich, wie dem Evangelisten aus dem zweiten Teile, der von der Errettung vom Verderben handelte, gerade dies Stichwort in Erinnerung geblieben war, das, wenn er es sich auch in seinem Sinne deutete, doch im Grunde auch den Gedanken involvierte, dass todüberwindendes Leben nur von Lebendigem ausgehen kann.

*) Die Worte *ην εγω δωσω* nach *εστιν* (Rcpt. nach *A* u. jüngeren Mjsc., Meyer) sind unbedingt zu streichen, da sonst die Entstehung der schwierigen Lesart ohne diese Worte (BCDLT cod. it. vg. sah. u. a. Vers.) völlig unerklärlich bleibt. Sie sollten die Schwierigkeit heben, wobei aber übersehen wurde, dass dann von dem Brote, das er geben werde, schon geredet sein müsste, und dass das zweimalige *δώσω* in verschiedenem Sinne genommen werden muss. Die Lesart von ℵ (Tisch.) ist ebenfalls exegetische Erleichterung durch Transponierung der Worte *υπερ της του κοσμου ζωης* nach *δωσω*, wobei ℵ noch das ebenfalls schwierige *και — δε* fortlässt. Meyer, Keil, Luth. u. a. erklären das *καὶ — δέ*: und andrerseits (vgl. Bäuml., Partik. p. 149), was der sonstigen Joh. Ausdrucksweise (8 16 f. 15 27) weniger entspricht, sachlich aber auf dasselbe herauskommt. Gegen Köstl., Reuss, nach denen der Tod nur als Vernichtung der für sich bestehenden Individualität die Lebenskräfte des

χοντο) wie Neh 5₇, setzt durchaus nicht voraus, dass einige mehr oder weniger für Jesum Partei ergriffen (Hengst., God.), da der Streit sich nach dem Folgenden lediglich darum dreht, wie das von Jesu Gesagte denkbar sei, was sie sich wohl in verschiedener Weise zurecht zu legen suchen. Dass die Streitenden als οἱ Ἰουδαῖοι bezeichnet werden, wie V. 41, sowie die Analogie ähnlicher Missverständnisse führt darauf, dass sie den Ausdruck Jesu krass sinnlich nehmen (Keil) und eben darum φαγεῖν hinzufügen (de W., Luth., Schnz.), um seine Rede als völlig unverständlich und sinnlos abzuweisen*). — V. 53 ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν) Statt ihnen nun jenes Wie zu erklären, versichert Jesus feierlich die Notwendigkeit dieses ihnen so anstössigen Genusses. Er selbst nimmt nämlich nun (nach der Darstellung des Evangelisten) das von ihnen in V. 52 hinzugefügte φαγεῖν auf, und er kann es, wenn er das Fleisch auf Grund von V. 51b als bereits in den Tod gegebenes denkt. Das Essen dieses in den Tod gegebenen Fleisches ist dann eben nicht ein sinnliches Essen, sondern ein gläubiges Sichaneignen desselben im Sinne von V. 51a, d. h. aber des Todes selbst nach seiner V. 51b angegebenen Heilsbedeutung. Darauf deutet der Genit. τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου hin, der, wie das nachdrücklich vorantretende αὐτοῦ im Parallelsatz zeigt, hervorhebt, dass, eben weil es sich um das Fleisch des Einzigartigen unter den Menschensöhnen handelt, der die Heilsvollendung herbei-

---

Logos entbindet, vgl. Weiss, Lehrb. p. 65 f. Nach Meyer sagt das ὑπέρ aus, wozu es dient, dass das Brot sein Fleisch ist, während sich ein erträglicher Gedanke doch nur ergiebt, wenn es umgekehrt hiesse, dass sein Fleisch zum besten der Welt ein von ihm gegebenes Brot ist. Vgl. noch Hfm., Keil, die einfach an die Stelle seiner σάρξ seine Menschwerdung setzen. Übrigens erhellt hier, dass selbst der Evangelist diese Rede nicht mehr im Zusammenhange mit V. 27 denkt (vgl. zu V. 31. 35), wo ja die Speise, die er giebt, ganz anders gedeutet ist.

*) Dies φαγεῖν liegt eben im Zusammenhange von V. 51 noch nicht (gegen Meyer, Keil), und an eine irgendwie uneigentliche Fassung desselben (Meyer) denken sie nicht. Nach Hengst., Keil hätten sie Jesum ganz richtig verstanden und bloss daran Anstoss genommen, dass er als blosser Mensch solches von sich aussage; nach Luth., dass er dies von seiner Gegenwart aussage (wobei sie das Futur. überhört haben sollen); nach Ebr. haben sie auf Grund von Stellen wie Mch 3₃. Ps 27₂ (an die schon Lck. erinnert) u. a. daran gedacht, dass er sein Leben seinen Feinden preisgeben wolle, und nur gestritten, wie dies mit seiner Messianität vereinbar sei. Eben die im Grunde doch unmotivierte Hinzufügung dieses φαγεῖν und die selbst formelle Nachbildung des πῶς δύναται 3₄ legt den Gedanken nahe, dass wir hier wie V. 34 nur einen Versuch des Evangelisten haben, zu V. 53 überzuleiten, da Jesus im Folgenden auf diesen Einwurf garnicht eingeht. Das αυτου nach την σαρκα (BT. Vers., Treg. a. R., WH. i. Kl.) sieht sehr nach einem erläuternden Zusatz aus, während der Art. nach dem Zusammenhange schon das Pron. poss. einschliesst.

führt, dies Essen nicht nur möglich, sondern sogar notwendig ist. Wenn aber dies die ihnen so paradox scheinende Forderung auf die Spitze zu treiben scheint (vgl. de W.), so sucht Jesus dieselbe ihrem Verständnis doch dadurch näher zu bringen, dass er daneben von dem Trinken seines Blutes redet, das ja nur möglich ist, wenn das Blut (im gewaltsamen Tode) vergossen, und so deutlich darauf hinweist, dass es sich um eine (geistige) Aneignung seines Todes handelt. Denn hier wird doch klar genug, dass das Essen nicht von der Aneignung seines Lebens in Liebe und Gehorsam (God.) oder von der Lebensgemeinschaft mit Christo (Meyer) genommen werden kann. Auch das ἐν ἑαυτοῖς (vgl. 5 26. 42) zeigt, dass es sich nicht um leiblichen Genuss handelt, wie er leibliches Leben erhält, sondern um einen geistigen, wie er für unser wahres inneres Leben unentbehrlich ist. Denn da dies wahre Leben nach 17 3 in der Erkenntnis Gottes besteht, wie er sich in Christo offenbart hat, so ist für dasselbe die gläubige Aneignung seiner höchsten Liebesoffenbarung, wie sie der Glaube in dem Tode Christi schaut, schlechthin unentbehrlich.

Die Erklärung vom Versöhnungstode ist die von Augustin, Luther, Melanth., Calv., Beza, Aret., Grot., Calov, Wttst., Lampe u. m., auch Kuin., Lck., Thol., Neand., Lange, Ebr., Dogma v. Abendm. I, p. 76 ff., Keim, JdTh. 1859 p. 109 ff., Ew., God., Whl. u. a. Sie wird nicht nur in V. 51 b., sondern auch in V. 53 allein dem Wortlaut gerecht. Haben andere nach Clem. Al., Orig., Basil. unter σάρξ die ganze menschliche Erscheinung des Logos verstanden, welche er dem Heil der Welt gewidmet habe, wobei der Tod mit eingeschlossen sei (so neuerlich besonders Paul., B.-Crus., Fromm., de W., Bäuml.; vgl. Schleierm. L. J. p. 345 u. Reuss), so steht dem schon in V. 51 entgegen, dass damit jeder Gedankenfortschritt aufgehoben wird, und das Futur. δώσω notwendig auf einen zukünftigen Akt hinweist. Dies gilt auch gegen die nach Luthers Vorgang gegebene tiefere Entwickelung der Selbstmitteilung Jesu, welche hier gemeint sein soll, bei Hengst. u. Hofm., Schriftbew. II, 2. p. 245 ff., dass nämlich der Glaube in Jesu menschlicher Natur das Leben Gottes esse und trinke, oder dass seine lebenspendende Kraft an sein Fleisch, d. i. an seine menschlich reale Erscheinung gebunden sei (Brückn., Luth., Keil). Diese Erklärung beruft sich bei V. 53 besonders darauf, dass die Formel σὰρξ καὶ αἷμα auch sonst von der natürlich-menschlichen Erscheinung als solcher vorkommt (Mt 16 17. I Kor 15 50. Gal 1 16), übersieht aber, dass dieselbe das nur bezeichnen kann, wenn beides zusammengefasst wird, aber nicht, wenn es, wie hier, getrennt erscheint. Eine ganz andere Frage ist, ob Johannes das hier zu Grunde liegende Wort Jesu in seinem geschichtlichen Sinne aufgefasst oder nicht vielleicht auf den Tod Christi gedeutet und danach dann auch seinen Wortlaut gestaltet hat. Dass V. 51 b. (mindestens in

seiner jetzigen Fassung) ihm angehört, zeigt schon das Johanneische *τοῦ κόσμου*, und es ist nicht zu leugnen, dass die Art, wie dort seine Lebenshingabe ebenso als ein Lebensmittel (Brot) dargestellt wird, wie seine Person in V. 51a, nur in einem ganz anderen Sinne, sehr hart ist. Auch fällt auf, dass das *φαγεῖν* V. 51a völlig unerklärt bleibt und erst V. 53 in einem ganz anderen (nur aus dem Johanneischen Lehrzusammenhang verständlichen) Sinne aufgenommen wird. Es liegt daher nahe, dass V. 51a, wie V. 52 (s. d. Anm. dazu), nur den Übergang bildet zu der Auffassung des Evangelisten von V. 53. Da dieselbe aber auf der Trennung des *αἷμα* und *σάρξ* beruht, so wird dieser Ausspruch ursprünglich eben das *φαγεῖν* im Sinne von V. 51a erläutert haben und dann das Essen und Trinken seines Fleisches und Blutes sich nur auf die gläubige Hinnahme seiner irdisch-menschlichen Erscheinung bezogen haben. Wie Jesus die Selbstbezeichnung als Menschensohn gewählt hatte, um von der Vorstellung einer irdischen Königsherrlichkeit, die das Volk ausschliesslich mit dem Begriff des Messias verknüpfte, abzulenken, so musste seine Rede vom Himmelsbrot darauf hinausgehen, dass dasselbe dem Volke nur das Heil und die Errettung vermitteln könne, wenn man ihn gläubig hinnehme, wie er in der Erscheinung eines schlichten (wenn auch des einzigartigen, die Heilsvollendung vermittelnden) Menschensohnes sich darstelle, und alle Ansprüche auf eine Erscheinung des Messias in der glanzvollen Königsgestalt aufgebe. Der Evangelist, dem diese geschichtliche Beziehung des Ausspruchs längst verblasst war, meinte ihn eben auf den Versöhnungstod Christi beziehen zu müssen, dessen Essen und Trinken er sich im Sinne von I Joh 4,10 deutete. Die Erklärung vom Abendmahl, welche Chrys., Cyrill., Theophyl., Euth.-Zig., die meisten Väter (unter den Lateinern Cypr., Hilar., vielleicht auch Augustin u. s. w.) und Katholiken, auch Klee, Maier, Schnz., ferner Calixt. unter heftigem Widerspruche Calov.'s, und neuerlich Scheibel, Olsh., Richter und Kling StKr 1836. p. 140ff., 1863. p. 250 u. a. haben, welcher Luther aber schon vor dem Abendmahlsstreite entschieden widersprach, ist für die geschichtliche Auffassung der Worte Jesu von vorn herein unannehmbar, da Jesus nicht vor den ungläubigen Juden von Dingen geredet haben kann, die sie schlechterdings nicht verstehen konnten, und da wenig wahrscheinlich ist, dass Jesus schon jetzt sich mit dem Gedanken der Abendmahlsstiftung getragen habe. Dann müsste natürlich der Evangelist Jesu diese Abendmahlsrede in den Mund gelegt haben (vgl. Weisse, B.-Crus., Köstl., Hltzm. u. m.). Denn selbst die Annahme, dass nur der Evangelist die Beziehung auf das Abendmahl in eine anders gemeinte Rede Jesu eingetragen habe (vgl. z. B. Rück., Abendm. p. 291f.), ist ganz unmöglich. Gegen den Einwand, dass es in den Einsetzungsworten *σῶμα* und nicht *σάρξ* heisse, beruft man sich darauf, dass dieses schon bei Ign. (ad Smyrn. 7., ad Rom. 7) und Justin (Apol. I. 66) vorkomme, obwohl es

nahe genug liegt, dass diese Ausdrucksweise erst aus der falschen Auffassung unserer Stelle entstand. Allein völlig entscheidend dagegen ist, dass der Evangelist gerade nach seiner eigentümlichen Vorstellung vom ewigen Leben dasselbe nicht wie V. 51 (und noch entschiedener V. 53ff.) vom Abendmahlsgenuss abhängig machen kann (vgl. dagegen 5,24. 6,40.47), was Hltzm. vergeblich bestreitet, der, um die Anspielung auf das Abendmahl zu erklären, sogar nach Hausr. IV. p. 422 zu einer Verteidigung wider den Vorwurf der θυέστεια δεῖπνα greift! Man kann nicht einmal sagen, dass wenigstens die nämliche Idee, aus welcher das Abendmahl hervorgegangen, hier ausgesprochen sei (Olsh., Kling, Lange, Thol. u. m.: vgl. Kahnis, Keim, Hengst., Ew., God., ähnlich Meyer, Keil), sondern höchstens, dass der Abendmahlsstiftung eine ähnliche Symbolik des Essens und Trinkens zu Grunde liegt, wie hier. — Über die Geschichte der Auslegung u. St. s. Lücke, Ausg. 2. Anh. 2. Tisch. de Christo pane vitae, 1839. p. 15ff. Mack, Quartalschr. 1832. 1. p. 52ff. Keil p. 270—74.

V. **54.** ὁ τρώγων) vgl. Mt 24,38. Der Abwechslung ist keine Absichtlichkeit unterzulegen (gegen Brückn., Keil, Schnz.), als ob die Sinnlichkeit oder Selbstthätigkeit beim Genuss hervorgehoben werden solle, da ja das πίνειν beibehalten wird. In echt Johanneischer Weise wird lediglich der Gedanke des V. 53 positiv gewandt und derselbe nur insofern einen Schritt weitergeführt, als jenes wahre innere Leben nun als ein ewiges bezeichnet wird, wie es nach V. 40 mit dem Glauben (der sich eben in der Aneignung des Todes Jesu nach seiner Heilsbedeutung vollendet) gegeben ist und daher notwendig die zukünftige (leibliche) Heilsvollendung in der Auferweckung am jüngsten Tage mit sich bringt. Diese jenseitige, den Tod gänzlich überwindende Vollendung kann nur eintreten, wo der Heilsbesitz in dem wahren ewigen Leben (vgl. 3,36. 5,24) schon im Diesseits begonnen hat. Wie augenscheinlich wir hier eine Ausführung der Johanneischen Auffassung von V. 53 haben, der eben nicht von dem ewigen Leben im Johann. Sinne redete, zeigt V. **55**, wo dieselbe dadurch begründet wird, dass das Fleisch und Blut Jesu auch in dem Sinne, in dem Joh. es nimmt, eine wahre Speise (etwas, das in der That lebenerhaltende Kraft hat) und ein wahrer Trank sei. Das ἀληθής ist das Gegenteil des bloss Scheinbaren oder Sogenannten, und bezeichnet die volle Wirklichkeit (Act 12,9), welche die Juden nicht fassen konnten, indem sie fragten: πῶς δύναται etc. V. 52. Es ist also das wahre Leben (V. 53) als ein solches gedacht, welches durch die gläubige Aneignung des in den Tod dahingegebenen Lebens Christi in Wahrheit ernährt und gekräftigt wird, sofern nur in ihm das beseligende Schauen der Liebesoffenbarung

Gottes in Christo zu seiner Vollendung gelangt*). — V. **56.** Dies begründet der Evangelist weiter dadurch, dass es in dem Begriff einer wahren Speise liegt, dass sie dauernd nährt. Das kann sie aber nach ihm, weil durch sie eine dauernde Vereinigung mit Christo bewirkt wird. Hier erscheint nun der spezifisch Johanneische Ausdruck der bleibenden mystischen Gemeinschaft (I Joh 2 24. 3 6) mit Christo, vermöge deren man ganz in ihn, den man durch die gläubige Aneignung seiner Todeshingabe erst vollkommen als das erkannt hat, was er uns sein will, versenkt bleibt, und andrerseits Christus der bleibende Mittelpunkt, d. h. das bestimmende Centrum dieses Lebens ist. Bem., wie dadurch, dass im Unterschiede von V. 55 das *μου* mit Nachdruck voransteht, angedeutet wird, dass eben, weil es sein Fleisch und Blut ist, das genossen wird, diese Lebensgemeinschaft mit ihm erhalten bleibt. — V. **57** kehrt von dem Begriff dieser mystischen Gemeinschaft mit Christo zu dem des wahren Lebens zurück, das ja in und mit derselben gegeben ist, sofern man nicht in Christo sein kann, ohne in ihm die volle Seligkeit des Gottschauens zu besitzen. Der Nerv des Vordersatzes liegt auf *ὁ ζῶν πατήρ*, sofern dasselbe den Vater als den bezeichnet, welcher das wahre Leben in urbildlicher Weise in sich trägt (vgl. 5 26), und dessen Leben also auf den Sohn übergehen kann, wie das Leben Christi auf die Gläubigen. Das *κἀγὼ ζῶ διὰ τὸν πατέρα* setzt natürlich den Vordersatz fort, in welchem gerade auf der Korrelation von *ζῶν* und *ζῶ* der Nachdruck liegt: *und (gleichwie) ich lebendig bin um des Vaters willen,* d. h. weil der lebendige Vater nur einen Sohn senden will, der ebenso wie er selbst Leben in sich hat (5 26) und darum auch Leben mitteilen kann (vgl. Luth., God., Keil). Eben darum ist ja auf seine Sendung durch den Vater (vgl. 5 36) zurückgegangen, weil es sich um die Voraussetzung handelt, in welcher die Erreichung ihres letzten Zweckes begründet ist. —

---

*) Unmöglich kann darum von einer Speise im eigentlichen Sinne die Rede sein, sofern dieselbe auch für die Naturseite des Gläubigen da ist (Luth.), da ja das durch sie mitgeteilte Leben V. 53 als ein rein innerliches gedacht ist, dessen Vollendung nach seiner Naturseite erst am jüngsten Tage erfolgt (V. 54). — Das *εν* (Lchm. i. Kl. nach C 2 Mjsc.) ist hier sicher zu streichen. V. 55 lies beide Male statt der Rcpt. *αληθως* das schwierigere *αληθης* (BCL sah. cop. arm.), das aber nicht im Sinne von *ἀληθινή* zu nehmen, worauf in der Sache wieder Keil herauskommt durch den Gegensatz gegen die irdische Speise. Allerdings fällt sehr auf, dass Joh. nicht das ihm so geläufige *ἀληθινή* braucht, und das könnte darauf hindeuten, dass hier die Erinnerung an einen ursprünglichen Ausspruch Jesu zu Grunde liegt, in dem er die gläubige Hinnahme seiner irdisch-menschlichen Erscheinung (in seiner Auffassung von V. 53) als ein wahres Essen und Trinken bezeichnete. Dann wäre *βρῶσις* und *πόσις* ursprünglich von dem Akte selbst zu verstehen, wie Röm 14 17, während es Johannes metonymisch wenden musste.

καὶ ὁ τρώγων με) beginnt den Nachsatz: *so auch der mich Essende.* Weil im Vordersatze die Leben mitteilende Wirksamkeit Christi zurückgeführt war auf das Leben, das er um seiner Sendung überhaupt willen in sich haben musste, geht die Rede von der speziellen Aneignung seines in den Tod gegebenen Lebens zurück zu der gläubigen Aneignung der Erscheinung Christi überhaupt (V. 51 a), welcher das wahre Leben in sich trägt. Bemerke auch, dass ὁ *τρώγων με* ein stetig fortdauerndes Verhalten ausdrückt, mit welchem nach V. 56 das Bleiben in ihm gegeben ist, nicht ein von Zeit zu Zeit eintretendes, wie beim Abendmahl, und dass *ζήσει* ebenso das fortdauernde Leben bezeichnet, welches durch diese Aneignung ernährt wird (vgl. V. 55), weil Christus in dem bleibt, der durch jenes Essen in dauernde Gemeinschaft mit ihm tritt (V. 56) und ihm sein Leben dauernd mitteilt*). — V. 58. *οὗτος*) von dieser Beschaffenheit, weist auf V. 57 zurück, wo die Rede zu dem Essen vom Himmelsbrot überhaupt, und damit zu V. 51 a zurückgekehrt ist: *nicht in der Art und Weise ist es das vom Himmel herabgestiegene Brot, wie die Väter* (himmlisches Brot) *gegessen haben* (vgl. V. 49). Es hat eine andere Bewandtnis damit, die nun noch einmal mit ausdrücklicher Rückkehr zu V. 51 a ausgesprochen wird**).

---

*) Natürlich beginnt der Nachsatz nicht mit *καγώ* (Chrys. u. seine Nachfolger), und das *διά* c. Acc. kann weder per patrem heissen (Beza, de W., Ew. u. a.), noch: für den Vater (Paul., Lng.), oder gar: in Beziehung auf ihn (God.), sondern steht vom Grunde, der aber nicht in seiner Wesensgemeinschaft mit dem lebendigen Vater liegt (Meyer, Brückn., Ebr., Schnz.), wodurch ja das *ἀπέστειλεν* ganz bedeutungslos würde. Allerdings fällt es sehr auf, dass hier die Rede auf einmal in ganz synoptischer Weise auf die Sendung Jesu reflektiert, obwohl doch jene Lebensmitteilung des Vaters an den Sohn nach Johanneischer Anschauung (vgl. zu 5 26) durchaus nicht durch die Sendung vermittelt ist, und dass jetzt garnicht mehr von Fleisch und Blut, sondern von dem Essen seiner Person die Rede ist. Es liegt daher der Gedanke nahe, dass hier wieder Reminiscenzen an die ursprüngliche Rede zu Grunde liegen, die ganz im Gedankenkreise von V. 51 a blieb, wo ja das ὁ *ἐκ τ. οὐρανοῦ καταβάς* nur der Johanneische Ersatz für die Sendung Christi ist (vgl. auch das ὁ *ζῶν* dort). Dann hat Jesus die Notwendigkeit, seine irdisch-menschliche Erscheinung gläubig hinzunehmen, zuletzt dadurch erläutert, dass auf Grund seiner Sendung (Berufsbestimmung) eben nur durch sie in der von Gott bestimmten Form (vgl. V. 39f.) das wahre Heil vermittelt werden könne.—Hier hat die Rept. *ζησεται* (*A* Mjsc.) statt des entscheidend bezeugten *ζησει*, wie ebenso V. 58. Vielleicht unterscheidet Joh. absichtlich das fortdauernde Leben von dem, welches V. 51 durch die Errettung vom Tode gegeben wird (vgl. 11 25).

**) Schon daraus erhellt, dass *οὗτος* nicht auf alles V. 32—57 Gesagte (Meyer, Keil, Schnz., Whl.) zurückweisen kann. Ganz unmöglich ist aber das *οὗτος* zu fassen: dieser, der dem ihn Geniessenden das Leben giebt (Lck.), oder: dieses, nämlich mein Fleisch und Blut (de W., vgl. Schnz.), oder: dieses Brot (God.), da das Folgende für *οὗτος* durch-

V. **59**. *ταῦτα*) geht im Sinne des Evangelisten auf alles von V. 26 an Gesagte, enthält aber doch zunächst nur die bestimmte Erinnerung, dass die Zeichenforderung und die daran sich anschliessende Rede vom Himmelsbrot in der bezeichneten Lokalität stattfand, und schliesst demnach nicht aus, dass diese Scene nur von dem Evangelisten mit der ersten (6 25—29), die nach dem Ausdruck in V. 25 in der That am Seeufer zu spielen scheint, in eins verflochten ist (vgl. z. 6 31. 40. 51 b). — *ἐν συναγωγῇ*) ohne Artikel, nennt die Synagoge nur, um die Art des Ortes zu charakterisieren, an welchem die Verhandlung stattfand, sofern dadurch den Erklärungen Jesu eine besondere Feierlichkeit gegeben wird, da sie nicht im engeren Kreise, sondern im Mittelpunkte des religiösen Lebens abgegeben wurden (vgl. Whl.). Auch das *διδάσκων ἐν Καφ.* scheint auf die Lehrthätigkeit Jesu in Kapernaum im Gegensatz zu der ersten Begegnung V. 25 hinzudeuten*).

V. **60—66**. Der Abfall der Jünger. — *ἐκ τῶν μαθητῶν*) Nachdem der Evangelist durch *οἱ Ἰουδαῖοι* V. 41. 52 angedeutet hat, dass die grosse Masse infolge der wiederholten Enttäuschung ihrer Hoffnungen durch Jesum aus ihrem sinnlichen Halbglauben in Unglauben umschlug, zeigt er jetzt, wie infolge seiner letzten Erklärungen (*ἀκούσαντες*) auch im Kreise der *μαθηταί* (d. h. der Anhänger Jesu im weiteren Sinne, vgl. z. 4 1) sich eine Krisis vollzog. Das *σκληρόν* der Rede besteht, ganz wie Gen 21 uf., darin, dass sie all ihren Wünschen und Hoffnungen widersprach, und es dadurch ihnen unmöglich machte, ihn (weiter) anzuhören (*αὐτοῦ ἀκούειν*, wie 1 37. 3 29), wie es doch zum Wesen der Jüngerschaft gehört**).

---

aus den Begriff der Modalität verlangt. Ebensowenig kann es auf den Schlusssatz vorausweisen B.-Crus.). Hier wird es vollends klar, dass die Rede einfach zu dem Ausgangspunkt ihres zweiten Teiles V. 49 ff. zurückkehrt (bem. selbst das *οὗτός ἐστιν* aus V. 50), und dass der Gedanke an die Errettung vom Tode, dem die Väter trotz des Mannaessens nicht entgehen konnten, den Evangelisten auf den Gedanken an den Versöhnungstod Christi gebracht hat. Das *τρώγων τοῦτον τ. ἄρτον* nimmt aber einfach das *φάγ. ἐκ τούτου τ. ἄρτου* aus V. 51 a auf, sofern nur die gläubige Hinnahme seiner irdisch-menschlichen Erscheinung, wie sie nach göttlicher Bestimmung nun einmal ist, die Errettung und das volle Heil vermitteln kann.

*) Obwohl Hltzm. eine Sonderung dieser Rede von V. 25—29 als unberechtigt abweist, konstatiert er doch selbst nach Hausr. IV. p. 402 einen »Widerspruch« zwischen V. 59 und V. 25. Nach Chrys., Schnz. will die Lokalangabe die grosse Schuld der Kapernaiten fühlbar machen, nach Luth. zeigen, dass Jesus hier ebenso geredet wie in Jerusalem, nach Thol. die zahlreiche Zuhörerschaft erklären (vgl. God.: in voller Synagoge).

**) Die Ausleger finden das Anstössige oft in der darin liegenden Anmassung Jesu (Thol., Hengst. u. ältere) oder in den an sie gerichteten Anforderungen (Ew., Brückn., Keil), heben aber dabei auch das unerhört

— V. 61. ἐν ἑαυτῷ) vgl. Mk 5 30: *in sich selbst,* also ohne jede Äusserung von ihrer Seite. Der Herzenskündiger (2 25) erkennt ihr Murren (wie V. 41) über diese Härte seiner Rede, ehe sie es irgendwie laut werden lassen. Seine verwunderte Frage zeigt unwiderleglich, dass sie diese Härte in etwas gefunden haben, was sie in ihrer (bisherigen) Überzeugung (von seiner Messianität) irre machte: *dieses erregt euch Anstoss?* Vgl. Mt 11 6. Mk 14 27. — V. 62. ἐὰν οὖν θεωρῆτε etc.) Aposiopese der bewegten Rede, vgl. z. Lk 19 42. Act 23 9. Röm 9 22. Die Ergänzung ist lediglich aus dem Kontexte zu entnehmen, mithin: τοῦτο ὑμᾶς οὐ πολλῷ μᾶλλον σκανδαλίσει; (vgl. Win. § 64, II). Gewöhnlich freilich ergänzt man umgekehrt: »werdet ihr auch dann noch Ärgernis nehmen?« was aber notwendig durch eine gegensätzliche Partikel angedeutet sein müsste. Wenn man sagt, Jesus wolle eben nicht den Gegensatz markieren, sondern die Rede fortführen (Luth., Brückn.), so übersieht man, dass es wohl bei einem ausgesprochenen Gegensatz freisteht, ob man denselben markieren will oder nicht, dass aber bei der Aposiopese, wenn sie dem Hörer oder Leser verständlich werden soll, in der logischen Verknüpfung der unzweifelhafte Hinweis auf das zu Ergänzende liegen muss. Muss also kontextmässig etwas gemeint sein, was ihren Anstoss nur noch steigern kann, so kann dies nur die Rückkehr Jesu, der ja vom Himmel herabgestiegen (6 33), zum Himmel sein. Nur ist dabei nicht sowohl an seinen Tod gedacht, da über die schmachvolle Art (Meyer, vgl. Schnz.) oder die schmerzliche Wirklichkeit (Lck., de W.) desselben ja nichts angedeutet, und nach dem Evangelisten Jesus auf seinen blutigen Tod V. 51b. V. 53ff. schon klar genug hingewiesen hatte, also darin nicht eine Steigerung ihres Anstosses liegen konnte. Aber aus dem blutigen Tode (V. 53) konnte er immer noch durch Gottes Macht wunderbar in das irdische Leben wiederhergestellt werden. Erst mit der Rückkehr zum Himmel war ja sein definitives Scheiden von der Erde gegeben (vgl. B.-Crus.), das die Erfüllung aller ihrer irdischen Hoffnungen für immer ab-

Dunkle (Ew.), sinnlos Absurde (Hengst.), Unerbittliche der paradoxen Rede (Luth.) hervor, wodurch sich ihre Auffassung derjenigen, welche überhaupt bei σκληρός an Schwerverständlichkeit denkt (Chrys., Euth.-Zig., Grot., Olsh.), annähert, während andere geradezu annehmen, dass sie an ein Essen und Trinken des Fleisches und Blutes in materiellem Sinne gedacht (daher die Bezeichnung: »manducatio Capernaitica«), und dieses widersinnige Verständnis sie geärgert habe (Augustin, Grot., God., Keim, Schnz., Hltzm. u. v. a.). Der Anstoss, richtig gefasst, ist aber nicht nur verständlich, wenn sie mit dem Evangelisten an seinen blutigen Tod dachten, worin auch später noch nach I Kor 1 23 der beständige Anstoss der Juden lag (Meyer nach Lck., de W., Ebr., B.-Crus.), da Jesus ja immer mit der Ablehnung des geforderten Zeichens und den unzweideutigen Hinweisungen auf eine rein geistige Wirksamkeit all ihre Messianischen Hoffnungen vernichtete.

schnitt. Nur daraus erklärt sich die ausdrückliche Hinzufügung des ὅπου ἦν τὸ πρότερον (I Mak 11 27. Gal 4 13), das bei allen anderen Auffassungen ganz bedeutungslos ist. Mit der Rückkehr in seinen früheren Zustand hat selbstverständlich seine irdische Wirksamkeit definitiv ein Ende*).

Damit ist die altkirchliche Auslegung von der leiblichen Himmelfahrt (so auch Olsh., Maier, Ebr., Hilg., Hofm., Hengst., Bäuml., God., Harless, Keil, Whl.) oder von seiner himmlischen Verklärung überhaupt (Thol., Ew., Luth., Brückn., Hltzm.) exegetisch ausgeschlossen, wobei es ganz gleichgiltig ist, ob man dieselbe als äusseren Hergang denkt oder das θεωρεῖν nach 4 19 irgendwie spiritualisiert (Hltzm.) oder auf das ἀναβαίνω (20 17) reduziert (Luth.). Sie ist aber auch sachlich dadurch ausgeschlossen, dass Jesus hier zu den Anstossnehmenden, und also nicht zu den Aposteln und Gläubigen Galiläas (Keil), sondern ausschliesslich zu der (nach V. 66 später abfallenden) Galiläischen Jüngerschaft redet, welche selbstverständlich die Himmelfahrt nicht gesehen hat (vgl. Act 1 9), wogegen man sich weder auf die in ἐάν liegende blosse Möglichkeit (Hofm.), noch darauf berufen kann, dass die Apostel die Repräsentanten der gesamten Jüngerschaft waren (Thol., Hengst.). Freilich bleibt auffallend, dass das den Anstoss steigernde Moment nicht deutlicher ausgedrückt ist. Dazu kommt, dass hier das frühere himmlische Sein Jesu mit einer dogmatischen Bestimmtheit vorausgesetzt ist, die wohl der Lehrweise des Evangelisten (V. 33. 38. 46; 3 13. 31f.) entspricht, aber im Munde Jesu gegenüber diesen halbgläubigen Jüngern ganz undenkbar ist. Muss darum ohnehin angenommen werden, dass der Evangelist hier seine Erkenntnis von dem herrlichen Ausgange Jesu eingetragen hat, so liegt der Gedanke nahe, dass thatsächlich Jesus hier zum ersten Male, wenn auch noch in verhüllter Weise (οὐ παρρησίᾳ, vgl. Mk 8 32), auf seinen bevorstehenden Tod hingedeutet hat, und der Evangelist, der diese Hindeutung bereits in den Aussprüchen V. 51. 53 gefunden hatte, hier die Steigerung nur in dem Moment der definitiven Rückkehr zum Himmel finden konnte.

* Kontextwidrig sind die Ergänzungen durch τί ἐρεῖτε u. dergl. (Nonn., Euth.-Zig., Kuin., Keil u. a.), oder gar: »werdet ihr dann nicht verstehen, dass ihr euch über den wahren Sinn des φαγ. τ. σάρκ. getäuscht habt?« (God., vgl. beide Hltzm.'s). Es ist doch völlig undenkbar, dass Jesus die Sinnlosigkeit der Auffassung seiner Worte V. 53 von einem wirklichen Essen seines Fleisches erst durch den Hinweis auf seinen Abschied von der Erde in irgend einer Form hat begründen wollen, als ob dasselbe ohne solchen möglicher gewesen wäre. Wenn Beyschl., Christol. p. 85 aus dem ὅπου ἦν etc. folgert, dass Jesus als Menschensohn präexistierend gedacht ist, so handelt es sich doch sachlich nur um die Identität der Person, deren Aufsteigen ihr Obengewesensein voraussetzt, und als Menschensohn bezeichnet sich Jesus, weil hier, wie 3 13 die darin ausgedrückte Einzigartigkeit eben darin liegt, dass sein Dasein nicht wie bei allen anderen Menschenkindern mit seinem Erdendasein begann.

V. **63** deckt Jesus seinen Anhängern im lebhaften Affekt (daher auch das Asyndeton) sofort den Ungrund ihres Anstosses auf. Er thut dies in einem allgemeinen Ausspruch, der von dem Wesen des *πνεῦμα* und der *σάρξ* überhaupt handelt, aber nach dem Kontext (vgl. 3 34) natürlich auf den bei Jesu vorliegenden Fall angewandt werden soll. Nicht seine leibliche Erscheinung, deren definitives Aufhören dereinst ihren Anstoss aufs höchste steigern musste, sondern sein Geist sei das Lebendigmachende (vgl. 5 21), sein leibliches Wesen nütze nichts (*οὐδὲν ὠφελεῖ*, vgl. Mk 8 36), nämlich zum *ζωοποιεῖν*, wobei Jesus eben an die Erweckung zum wahren geistlichen Leben denkt. Sie aber legten ja eben allen Wert und bauten alle Hoffnung auf sein leibliches Wesen, nur in seinem irdischen Leben konnte er ihre Messianischen Erwartungen erfüllen. Daher musste ihnen das definitive Ende desselben das allergrösste *σκάνδαλον* werden. Das betonte *ἐγώ* zeigt, dass die im ersten Hemitisch nur intendierte Anwendung auf seine Person nun auch ausdrücklich vollzogen wird. Denn von den Worten, wie er sie stets zu ihnen geredet hat und noch redet (bem. das Perf.), gilt nicht nur, wie vom Wort des Menschen überhaupt, dass sie geistigen Wesens (*πνεῦμα*, vgl. 3 6. 4 24), sondern dass sie die Vermittelung des wahren Lebens (*ζωή*, metonymisch, wie I Kor 1 30) sind, sofern sie mit der Deutung seines spezifischen Wesens den Glauben bewirken, mit dem das wahre Leben gegeben ist. Eben weil seine Worte geistigen Wesens und der Geist das Lebenwirkende ist, sind sie Vermittler des Lebens*). — V. **64**. *ἀλλ᾽ εἰσίν*) Das *ἀλλά* stellt

---

*) Die kontextmässige Ergänzung des *ὠφελεῖ* schliesst jeden Widerspruch mit 1 14 aus, sofern er ja eben Fleisch werden musste, um mit seinem geistigen Wesen lebenerweckend auf die Menschen einzuwirken, oder mit V. 53 ff., weil die gläubige Aneignung seiner irdischen Erscheinung (wie auch seiner Todeshingabe) nur dazu dienen kann, sein geistiges Wesen recht zu erkennen und auf sich wirken zu lassen. Das Fleisch also, sofern es nichts nützt, ist das Fleisch ohne den Geist; der Geist, welcher lebendig macht, ist der Geist, dessen Träger das Fleisch, d. i. die leibliche Erscheinung Christi ist. Ganz verkehrt fassen Beza, Frtzsch. (nov. Opusc. p 239) *τὸ πνεῦμα* von der menschlichen Seele, welche den Leib lebendig mache; Chrys., Theoph., Euth.-Zig., Luther, Lampe, Klee u. a. (vgl. Thol.) denken an den Gegensatz des geistlichen und ungeistlichen (sinnlichen) Verständnisses. Bei der Erklärung vom geistligen und materiellen Genuss (Tert., Augustin, Rupert., Calv., Grot. u. m., auch Olsh., Kling, Richter, Schnz.) wird das Hauptmoment, der Abendmahlsgenuss, rein eingetragen. Das *λελάληκα* (wofür die Rcpt gegen entscheidende Zeugen nach A Mjsc. *λαλω* hat) geht natürlich nicht auf die Worte, welche ihnen nach seinem Tode als Ersatz bleiben (Lck., de W., B.-Crus.), aber auch nicht, nicht einmal zugleich (Luth., Keil, Whl.), auf die Synagogenrede (Meyer, Thol., Ebr., Schnz.), was weder das betonte *ἐγώ*, noch das Perf. erlaubt. Weder darf man *πνεῦμα* metonymisch nehmen im Sinne von: Träger und Vermittler des Geistes (vgl. Meyer, Hltzm.

dem in V. 63 dargelegten Sachverhalt, der jeden Anstoss an seiner Rückkehr in den Himmel heben muss (nicht dem σκληρὸς λόγος: Meyer, Hltzm.), den wahren Grund ihres Anstosses entgegen. Bem. den absichtlich milden Ausdruck: in der That waren es viele (V. 60), ja die meisten seiner Jünger, von denen es galt, dass sie zwar glaubten in ihrem Sinne, aber nicht in seinem Sinne. Sie hielten ihn eben für einen Messias, wie sie ihn sich wünschten, und nicht für den, der er sein wollte, weshalb sie auch nicht verstanden, dass das eigentlich Heilbringende in seinen Worten liege (V. 63). Darum war ihr Glaube im tiefsten Grunde Unglaube (bem. die mit dem Verb. zu einem Begriffe verbundene objektive Negation) und musste sich als solcher offenbaren, sobald der Anstoss, den sie auf Grund desselben an ihm nahmen, sie trieb, ihre Hoffnungen auf ihn gänzlich aufzugeben und ihn zu verlassen. Er aber kannte sie (vgl. 2_{24}f.), obwohl sie dem Augenschein nach seine Jünger waren wie zuvor. Der an sich relative Begriff des ἐξ ἀρχῆς (vgl. I Mak 15_{17}) darf seine notwendige Näherbestimmung nur aus dem Kontexte empfangen, und dieser bietet nichts anderes dar, als den Anfang ihres οὐ πιστεύειν (vgl. Lange). Diesen sah Jesus nämlich bereits in dem Anstoss, den sie an seiner Rede nahmen, und mit dem ihr Unglaube in Wahrheit begann, während er doch erst nachher in ihrem Abfall (V. 66) offen hervortrat. Bem. die subj. Negation beim artikulierten Part., wie 3_{18}. Nur bei der richtigen Ergänzung des ἐξ ἀρχῆς gewinnt man auch ein vorstellbares Datum für den Anfang seines Wissens, τίς ἐστιν ὁ παραδώσων αὐτόν, das zur Vorbereitung von V. 70 erwähnt wird; denn auch hiervon gilt, dass er es von dem Anfang an wusste, wo der Unglaube des Judas, der mit seinem Verrate endete, seinen Anfang nahm. Näheres z. V. 70f.*). — V. **65**. καὶ

---

und schon Hengst.: sie atmen Geist und Leben, noch beides auf den Inhalt und die Wirkung seiner Worte beziehen (Luth., Keil).

*) Unbegreiflich ist, wie Meyer dagegen einwenden konnte, dies würde nur auf Jünger in seiner beständigen Umgebung passen, die er immer mit herzenskundigem Blick beobachten konnte! Ob man das ἐξ ἀρχ. ergänzt: von Urbeginn (Theophyl., Rupert.), oder: vor dieser Rede und nicht erst nach dem Murren (Chrys., Maldon., Jansen, Beng. u. m.), oder: von Anfang der jedesmaligen Bekanntschaft (Grot., de W., B.-Crus., Maier, Hengst., Luth., Keil, Whl., Hltzm. u. m., vgl. Thol.: „gleich bei der Berufung"), oder: vom Anfange, da er Schüler um sich sammelte, mithin vom Beginne seiner Messianischen Wirksamkeit (Lck., God., Meyer, Schnz.), bleibt sich ganz gleich; denn all diese Ergänzungen sind erraten und aus dem Kontext nicht zu entnehmen. Denkt man auch bei Judas an den Anfang ihrer Bekanntschaft, so muss man zugeben, dass Jesus ihn unter die Jünger aufnahm, damit er sein Verräter werde (Hengst. nach August.), oder dass er es im Gehorsam gegen den Vater that, obwohl er es wusste (Luth., Keil, vgl. Schnz.), wenn auch nur hypothetisch (God.: denn ganz willkürlich ist die An-

ἔλεγεν) knüpft an ᾖδει an und begründet also weiter seine Aussage über ihr Nichtglauben: darum, weil manche von euch nicht glauben, und ihnen mithin trotz des äusseren Scheines der Jüngerschaft die Befähigung dazu von Gott her nicht gegeben ist. Das εἴρηκα ὑμῖν weist ebenso ungenau wie 1 30. 6 36 auf V. 44 (οὐδεὶς δύναται ἐλθεῖν πρός ἐμὲ ἐὰν μή) zurück. Dagegen hat das ᾖ δεδομένον αὐτῷ mit dem διδόναι V. 37. 39 nichts zu thun. An Stelle des Zuges des Vaters zum Sohne, der das Kommen zu Jesu bewirkt, wird dieses Kommen selbst hier als ein dem Gläubigen verliehener Erfolg (vgl. 3 27) seines auf das Heil gerichteten Strebens dargestellt, der ihm durch das göttliche Gnadenwirken ermöglicht wird. Dass ohne ein solches der wahre Glaube nicht zu stande kommt, sagt auch Mt 16 17, welche Stelle vielleicht dem Evangelisten vorschwebt. — V. **66.** ἐκ τούτου) nach Analogie von Apk 8 13. 16 10f.: *auf Anlass dessen* (vgl. Luth., Keil, Whl.), d. h. dieser Rede Jesu V. 61ff., durch welche sie in Betreff ihrer irdischen Messiashoffnungen definitiv enttäuscht wurden, *gingen viele seiner Jünger fort, und zwar rückwärts* (εἰς τὰ ὀπίσω, vgl. I Mak 9 47. Prv 25 9. Gen 19 17), sodass sie wieder dahin umkehrten, von wo sie sich zu ihm gesellt hatten. Das Imperf. περιεπάτουν zeigt, dass dieses Fortgehen kein momentanes war, sondern dass sie dauernd nicht mehr mit ihm wandelten auf seinen Wanderzügen, also die Jüngerschaft aufgaben *).

V. **67—71.** Das Petrusbekenntnis. — εἶπεν οὖν) infolge jenes Weggehens. Da dasselbe sich der Natur der Sache nach erst allmählich herausstellen konnte, so fällt die folgende Scene jedenfalls erheblich später, als die zuletzt erzählten Verhandlungen. Wo und wie dieser Abfall der bisherigen Jüngerschaft im Volke zur Sprache kam, zeigt Mk 8 27f. Die Art, wie Jesus hier denselben zur Sprache bringt, gehört dem Schriftsteller an, wie schon die Bezugnahme auf das nur in seiner Erzählung vorkommende ἀπελθεῖν (V. 66) zeigt. Es ist nur die Deutung der Frage Mk 8 29 nach ihrer tiefsten Bedeutung. Bem., wie hier Joh. als bekannt voraussetzt, wer und was die

---

nahme, dass der Evangelist statt der gefährlichen Disposition das Verbrechen selbst in das Wissen Jesu verlegt habe (Lck., Thol., de W., Meyer), oder dass derselbe nur apologetisch jeden Schein einer Enttäuschung durch Misserfolg von Jesu entfernen will (Hltzm.).

*) Das ἐκ τούτου kann nicht zeitlich genommen werden (Lck., de W., Hengst., Schnz., vgl. God.: seit diesem Vorgang), da der Aor. ἀπῆλθον nicht ein allmähliches Weggehen beschreibt, sondern die Thatsache als eine vollendete hinstellt. — Das ουν (Tisch. nach ℵD cod. it.) ist als Verbindungszusatz hinzugefügt, weil man übersah, dass eben in dem εκ τουτου die Folgerung ausgedrückt ist. Treg., WH. haben das εκ nach πολλοι (BGT) festgehalten, das doch wohl nach V. 60 konformiert ist.

Zwölfe sind, von deren Auswahl (Mk 3 14) er nichts erzählt hat (vgl. auch V. 70). In der Frage: *doch nicht auch ihr wollt davongehen* (ὑπάγειν, wie 4 16)? liegt die Voraussetzung einer verneinenden Antwort. Aber er will ihre Entscheidung provozieren (Luth.)*). — V. **68**. ἀπελευσόμεθα) Auch dies Wort knüpft in seiner Fassung an das ἀπῆλθον des Evangelisten V. 66 an, das es für alle Zukunft verneint. »Da nobis alterum Te«, Augustin. Petrus antwortet im Namen der Zwölf. — ῥήματα ζωῆς αἰωνίου) Worte ewigen Lebens sind solche, welche zum ewigen Leben gehören, weil dasselbe ohne sie nicht mitgeteilt werden kann (vgl. ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς V. 35). Sie sind als im Besitze Jesu vorgestellt, weil er allein sie zur Verfügung hat (ἔχεις, wie I Kor 14 26) und darum mitteilen kann. Bem. die dem Schriftsteller angehörige Anknüpfung an V. 63. — V. **69**. καὶ ἡμεῖς) *und wir unsrerseits*, Gegensatz gegen die Abfallenden. Das Perf. geht auf den Glauben und die Erkenntnis, die sie erlangt haben und besitzen. Das Erkennen folgt dem Glauben, sofern sie zuerst durch die überwältigenden Eindrücke ihres Verkehrs mit Jesu zur Überzeugung von seiner Messianität gekommen waren, die sich dann erst zur rechten Erkenntnis derselben vertieft hatte; denn der Gottgeweihte schlechthin ist der von Gott durch die ihm verliehene Geistesfülle zum Messias Geweihte (Mk 1 24. Apk 3 7)**). — V. **70**. ἀπεκρίθη)

*) Obige Fassung der Frage mit μή ist keine »pédanterie grammaticale« (God., welcher sie irrig durch vous ne voulez pas? wiedergiebt), sondern einzig sprachrichtig; vollends der Gedanke: wenn ihrs wollt, so könnt ihrs (vgl. Schnz.) wird rein eingetragen. Dass wir hier dieselbe Scene haben wie Mk 8 29, wird von Meyer, Ew., Luth., Keil, Schnz., Whl. bestritten. Aber von einer Differenz des Ortes kann nicht die Rede sein, da hier keine Lokalität genannt ist, und zeitlich steht dieselbe hier ebenso wie in der synoptischen Überlieferung, im Zusammenhange mit der Speisung und Zeichenforderung, ohne doch derselben unmittelbar zu folgen (vgl. z. V. 30 f. 67).

**) Das οὖν, das die Rcpt. V. 68 nach jüngeren Mjsc. hat, ist aus V. 67. Auch hier kann der Gen. ζωῆς nicht direkt bezeichnen, dass die Worte ewiges Leben wecken (Euth.-Zig., vgl. Meyer, Schnz.), geschweige denn Inhalt und Wirkung derselben zusammenfassen (Luth.). Da der Glaube, wie die Erkenntnis, ein allmählich wachsender ist (vgl. 2 11. 4 53), und die auf Grund seiner gewonnene tiefere Erkenntnis immer wieder zur festen Überzeugung werden muss, so kann auch das Glauben dem Erkennen folgen (17 8. I Joh 4 16). Das ἡμεῖς V. 69 soll nach Luth. den Gegensatz gegen Jesus bilden! Das χριστος ο υιος statt ο αγιος sowie das του ζωντος nach θεου (Rcpt. nach A Mjsc.) ist aus Mt 16 16. Nach Keil weist ὁ ἅγιος τ. θ. auf die göttliche Natur Jesu hin und bezeichnet den, der durch Erzeugung vom heil. Geiste aus dem sündigen Menschengeschlecht ausgesondert und bei seiner Taufe mit dem heil. Geiste zur Ausrichtung seines Amtes gesalbt worden, der sich im Leben und Wandel als sündlos darstellt und nicht nur dem Tode entnommen ist, sondern auch die Macht über den Tod besitzt (!). Obwohl diese Motivierung seines Bekenntnisses, wie die Anknüpfung an

mit Bezug auf die in den Worten des Petrus liegende Voraussetzung, dass alle wie er dächten: *habe nicht ich selber* (bem. das nachdrückliche ἐγώ) *euch, die Zwölf, mir auserkoren?* Das τοὺς δώδεκα macht die hohe Bedeutsamkeit und Absichtlichkeit der Auswahl recht fühlbar: und motiviert, warum er sich ihres Glaubens an ihn versehen durfte (V. 67). Die Frage geht aber nur bis ἐξελεξάμην; dann fällt mit dem einfachen καί der traurige Kontrast ein: *und von euch* (diesen von mir selbst Erkorenen) *ist einer ein Teufel,* d. h. nach Analogie des durchgängigen Gebrauches von ὁ διάβολος als Nom. propr. (I Joh 3 8. 10) teuflischer Art und Natur (vgl. θεός 1 1), womit die Feindschaft gegen Jesum in ihrem höchsten Grade ihrem dämonischen Wesen nach bezeichnet ist. Bem. das im Gegensatz zu ἐγώ mit Nachdruck voranstehende ἐξ ὑμῶν. — V. **71**. ἔλεγεν δὲ τὸν etc.) *er sagte (dies) von,* wie Mk 14 71. Aus dieser Stelle erhellt, dass schon Simon, der Vater des Judas, den Namen Iskarioth (vgl. Mk 3 19) führte, wie nach 14 22 auch Judas selbst. Der Evangelist bedient sich der nach Mt 10 4. 26 14 in der Diaspora gangbaren, obwohl zum ursprünglichen Wortsinn (Mann von Karioth) nicht ganz passenden gräzisierten Namensform Ἰσκαριώτης. Das ἤμελλεν (Lk 9 31) weist auf den göttlichen Ratschluss hin, wonach er sein Überlieferer (Mk 14 44) werden sollte, und das εἷς κτλ. hebt, auch ohne ὤν, den tragischen Kontrast hervor, dass es einer der erwählten Zwölf (V. 70) war, der ihn verraten sollte *).

Schon der ausdrückliche Gegensatz, in den diese Bezeichnung des Judas V. 70 gegen die Erwählung der Zwölf gestellt wird, und ebenso die offenbare Absicht des Evangelisten, zu zeigen, wie die Krisis in Galiläa auch in dem engsten Jüngerkreise ihr Opfer gefordert hatte, schliesst die Vorstellung aus, dass Jesus den Judas mit der Voraussicht seines Verrats zu seinem Jünger angenommen hatte, was ohnehin psychologischer und sittlicher Weise undenkbar wäre. Auch wenn er

V. 63. 66 zeigt, von Joh. formuliert ist, bezeichnet sie doch aufs klarste das geschichtliche Motiv, welches die Apostel bewog, bei Jesu zu bleiben, als die Galiläische Jüngerschaft im grossen und ganzen abfiel (V. 66). Es war die persönliche Erfahrung von der beseligenden Kraft seines Wortes, die sie an ihn fesselte und durch die das göttliche Gnadenwirken (V. 65, vgl. Mt 16 17) eine Überzeugung in ihnen wirkte, welche die schwere Probe bestand.

*) Die Antwort Jesu will weder dem Judas das Gewissen schärfen (God.), noch die Apostel vor falscher Sicherheit warnen (Keil). Das διάβολος appellativisch zu nehmen (Theoph., de W., Bäuml.: ein Angeber, Kuin., Lck., B.-Crus., Ebr. u. ä.: ein Widersacher oder Verräter), ist gegen den NTlichen Sprachgebrauch. Das ισκαριωτην (Rcpt., Meyer) ist dem bekannten synoptischen Ausdruck nachgebildet: lies nach BCL Mjsc. ισκαριωτου, wofür auch noch ℵ zeugt (απο καριωτου). Das ων der Rcpt. (Tisch.) ist nach BCDL zu streichen.

die bedenklichen Anlagen und Neigungen des Mannes kannte, so konnte er doch hoffen, dieselben zu überwinden und seine besonderen Gaben (vielleicht gerade zur äusseren Verwaltung, vgl. 126. 1328f.) in seinem Dienste zu verwenden. Offenbar war es die Vereitelung aller irdischen Hoffnungen infolge der Verhandlungen nach der Speisung, welche auch bei diesem Jünger den verhängnisvollen Umschwung herbeiführte, der, ihm selbst noch unbewusst, ihn später zum Verrat führte. Wenn Jesus, der Herzenskundige, dies durchschaute, so hielt doch das Bewusstsein des hierin sich kundgebenden göttlichen Verhängnisses (Act 428) ihn ab, den Judas zu entlassen und den weiteren Fortgang des göttlichen Geschicks zu stören, womit aber ein fortwährendes sittliches Einwirken Jesu auf ihn nicht ausgeschlossen ist, wenngleich dieses zuletzt erfolglos blieb und ihm zum Gericht ausschlug. Es ist daher weder Grund, an der Ursprünglichkeit von V. 70f. zu zweifeln (Weisse, Strauss, B. Bauer), noch anzunehmen, dass erst Joh. dem Ausspruch eine Modifikation nach seiner eigenen späteren Ansicht gegeben habe (Lck., Ullm. u. a.). Auffallen kann nur, dass nach Mk 833 in derselben Situation Jesus ein ähnliches Wort zu Petrus sprach. Aber wenn man auf die Geschichtlichkeit eines von beiden verzichten muss, so liegt es ungleich näher, das Wort bei Mark., das ganz wie eine Reminiscenz an Mt 410 aussieht und der folgenden Begründung gegenüber viel zu stark erscheint, für eine missverstandene Erinnerung an dies Wort an Judas zu erklären, als anzunehmen, dass der Evangelist es von Petrus auf Judas übertragen habe (Keim p. 579), was wenigstens zu der sonst ihm von der Kritik zugeschriebenen Tendenz, den Petrus gegen den Lieblingsjünger herabzusetzen, übel stimmen würde.

Kap. VII.

Der vierte Teil zeigt den sieghaften Kampf Jesu gegen den Unglauben (Kap. 7—10) und spielt demnach ausschliesslich in Judäa, wo der eigentliche Sitz desselben war. Galiläa verschwindet fortan aus der Geschichte, weil nach dem dort erfolgten Umschlage dasselbe kein Interesse mehr für die Gesichtspunkte des Evangelisten bietet.

V. 1—13. Die Reise Jesu zum Laubhüttenfest. — *καὶ μετὰ ταῦτα*) schliesst diese überleitende Bemerkung enger an das Vorige an, als 51. 61 (vgl. Luth.), wobei der Gedanke den Evangelisten leitet, dass nach der entscheidenden Krisis in Galiläa (666) eigentlich kein Grund mehr für Jesum war, dort länger zu verweilen. Die Begründung davon, dass er trotzdem sein Umherwandeln in Galiläa fortsetzte (bem. das Imperf. *περιεπάτει*), setzt voraus, dass, nachdem das Resultat seiner Wirksamkeit in Galiläa entschieden war, ihm eigentlich nichts mehr übrig

blieb, als nach Judäa zu gehen und auch dort die Entscheidung herbeizuführen. Das ὅτι ἐζήτουν κτλ. weist auf die feindliche Gesinnung der Juden, d. h. der Volkshäupter in Jerusalem (5 16. 18) zurück und bildet gleichsam das Thema dieses Teiles, welcher ein Reihe feindseliger Anschläge auf Jesum vorführt. Der Evang. will zeigen, wie Jesus diesen Kampf nicht eigenwillig aufgesucht, sondern demselben seinerseits so lange als möglich aus dem Wege gegangen sei (vgl. Luth.)*). — V. 2. ἦν δὲ ἐγγύς) vgl. 2 13. 6 4. Es trat aber ein neuer Anlass ein, der ihm die Erwägung nahelegte, ob er nicht das so lange gemiedene Judäa doch aufsuchen solle. Gemeint ist das Laubhüttenfest, das חַג הַסֻּכּוֹת, das am 15. Tisri (im Oktober) beginnend, zum Gedächtnis des Wüstenzuges und als Fest der Obst- und Weinlese vorzugsweise heilig gehalten und fröhlich gefeiert wurde, vgl. Lev 23 33 ff. Joseph. Ant. 3, 10, 4 al. — V. 3. εἶπον οὖν) Weil eben das nahende Fest neue Gelegenheit bot, hinaufzuziehen, fordern ihn seine Brüder, d. h., wie 2 12. leibliche Söhne der Maria, deren Namen Mk 6 3 genannt werden, auf, den Schauplatz seiner bisherigen Wirksamkeit zu verlassen, und nach Judäa fortzuziehen. Die μαθηταί σου sind auch hier die Anhänger Jesu im weitesten Sinne (vgl. 4 1. 6 60 f.), zu denen die Brüder selbst sich noch nicht zählen (vgl. V. 5). Der Ausdruck setzt voraus, dass Jesus in der letzten Zeit seines Galiläischen Aufenthalts (V. 1) sich von seiner Volkswirksamkeit zurückgezogen und dem engsten Kreise der Zwölf gewidmet hatte (vgl. Luth., Schegg, Schnz.), was auch aus den Synoptikern erhellt; sodann, dass die Brüder annehmen, Jesus thue dies prinzipiell und werde hier in Galiläa seine Weise nicht mehr ändern, wohl aber, wenn er zum Fest nach Jerusalem hinaufziehe, sodass dann auch seine Anhänger, die dort aus allen Gegenden (also insbesondere auch aus Galiläa) zum Fest zusammenströmen, seine Wunder sehen werden, die ja nach der allgemeinen Meinung über ihn das Charakteristische seiner Wirksamkeit sind

*) Tisch. streicht V. 1 das και vor μετα ταυτα nach ℵD it. sah., das wegen der Parallelen 5 1. 6 1 so leicht ausfiel. Vergeblich bestreiten Keil, Whl. die in der Anknüpfung an 6 66 liegende Motivierung des längeren Galiläischen Aufenthalts. Nach Schnz. sollen nur die Juden Schuld sein, dass er sich jetzt längere Zeit in Galiläa aufhielt, was auf die irrige Vorstellung herauskommt, als ob Judäa der eigentliche Wirkungskreis Jesu sei (B.-Crus., Luth., Hltzm.). Es war ja durch 4 43 f. 6 1 Galiläa deutlich als das von ihm intendierte Feld seiner Wirksamkeit dargestellt, die aber eben 6 66 zu ihrem Ende gekommen schien. Gewiss soll nicht erklärt werden, weshalb Jesus sich nicht auf das Passah (6 4) begab (Lck., Meyer), das nach 6 66 längst vorüber war. Bei den feindseligen Juden kann natürlich nicht an 6 41. 52 gedacht werden (gegen Meyer).

(bem. das Praes. *ποιεῖς*)*). — V. 4. *οὐδεὶς γάρ*) *Niemand thut irgend etwas* (was er thut) *im Verborgenen und hat gleichwohl* (bem. das einfache *καί*, wie 6 36, das den Gegensatz nur um so schärfer hervortreten lässt) *für seine Person* (*αὐτός*, attributiv, die Person dem Handeln gegenüberstellend) *das Streben, in der Öffentlichkeit sich geltend zu machen* (wie du das wollen musst, wenn du der Messias bist). Das *εἶναι ἐν* (versari in. vgl. Buttm. p. 284) fordert notwendig, das *παρρησίᾳ* nicht in subjektivem Sinne von freimütigem Wesen im Gegensatz zu schüchternem, timidem (Meyer) zu nehmen, sondern, wie Kol 2 15, von der Öffentlichkeit seines Wirkens (Lck.: in ore hominum versari). Nicht seine Wirksamkeit in Galil. überhaupt (Keil, doch vgl. auch Weizs., Hltzm.) betrachten die Brüder als *ἐν κρυπτῷ* geübt, sondern die Werke, welche er auch jetzt noch hier und da in seiner Zurückgezogenheit thut (vgl. Mk 7 33. 8 23. 26). Das *εἰ ταῦτα ποιεῖς* weist auf die *ἔργα* V. 3 zurück und betont die Voraussetzung, die sie zu ihrer Forderung berechtigt. Ist sein Wirken von der Art, wie man allgemein annimmt, so folgt aus dem Allgemeinsatz des ersten Hemistichs für ihn, dass es widersinnig wäre, sich damit in die Verborgenheit zurückzuziehen, statt sich vor aller Welt (bem. den indifferenten Sinn von *τῷ κόσμῳ*) als den zu offenbaren, der er ist, wozu auf dem Feste die beste Gelegenheit ist. In dem *εἰ* liegt kein Zweifel an der Thatsache (Euth.-Zig., vgl. Lck., de W., Brückn., Whl.): aber in der Art, wie sie von seinen Werken reden, soll absichtlich hindurchklingen, dass sie, die ihm nicht nachfolgen, auch seine Werke nicht gesehen haben. — V. 5. *οὐδέ γάρ*) *denn nicht einmal seine Brüder,* von denen man es doch am ersten hätte erwarten können, *glaubten an ihn.* Da dies ihre Aufforderung V. 31. begründen soll, setzt es voraus, dass ihr Drängen nach

---

*) Gemeint sind also mit den *μαθηταί* nicht seine Jünger in Judäa (so gew., vgl. de W., Thol., Ew., God., nach welchem Jesus nur dort eine Schule gebildet, noch die sämtlichen Jünger, die dort zum Feste zusammenströmen (Hengst., Keil, Luth.), im Gegensatz zu den Galiläischen, was nicht dasteht. Der Ausdruck involviert auch nicht den Gedanken, dass Jesus nach 6 66 nur noch in Judäa (vgl. 2 23. 4 1) Jünger hat (Ew., Ebr.), worin man dann wohl eine böswillige oder ironische Anspielung findet (Brück., geschweige denn, dass das *ἃ ποιεῖς* ironisch auf ein nur vermeintliches Thun geht (B.-Crus.). Von Misserfolgen in Galiläa (Hltzm.) ist garkeine Rede. Der Grund ihrer Aufforderung ist nach der Art, wie dieselbe V. 4 näher begründet wird, nicht, dass Jesus das Oster- und Pfingstfest nicht besucht hatte (Meyer, Brückn., God.), wenn sie auch Jesum nicht über die Verpflichtung zum Festbesuch erhaben denken (Hengst.). — Tisch., Treg., WH. schreiben nach BDL*Δ* *θεωρησουσιν* (ℵ: *θεωρουσιν*), vgl. den Ind. Fut. nach *ἵνα* Lk 20 10. Das *σου* nach *ἔργα* fehlt in ℵD cod. it. sah. arm. (WH. i. Kl.) und steht in B vor *τ. ἔργα* (WH. txt.).

einem öffentlichen Hervortreten Jesu auf ihren fleischlichen Messiaserwartungen beruhte, zu deren Erfüllung er an das Volk hätte appellieren müssen, und die Jesus bei der Bevölkerung Galiläas als Unglauben beurteilte (6 64)*). — V. 6. *ὁ οὖν*) knüpft, wie 6 5, über die Zwischenbemerkung V. 5 hinweg an V. 3 f. an. Die für ihn passende Zeit (sich der Welt zu offenbaren, vgl. V. 4) ist noch nicht vorhanden (*οὐπάρεστιν*, wie Apk 17 8). Jesus weiss, dass ein öffentliches Hervortreten in Jerusalem die Katastrophe herbeiführen muss, mit der allerdings sein Leiden beginnt, und diese darf er nicht herbeiführen, sondern er muss abwarten, bis Gott den dazu bestimmten Zeitpunkt ihm zeigt. Für sie ist die Zeit, sich öffentlich vor der Welt zu zeigen, allezeit bereit (*ἕτοιμος*, vgl. Mk 14 15. Mt 22 4. 8), sodass sie dieselbe beliebig benutzen können. — V. 7 enthält der Sache nach den Grund von V. 6. Jesus erläutert denselben, indem er *ὁ κόσμος*, abweichend von V. 4, von der Welt fasst, die (im Sinne von 1 10) im grossen und ganzen ungläubig ist, wie sie selber, und die sie darum als Ihresgleichen psychologischer Weise nicht hassen kann. Ihn aber hasst sie, weil er in Betreff ihrer Zeugnis ablegt, dass ihre Werke böse sind (vgl. 3 19 f.). Dieser Hass ist es, dem er, solange er darf, aus dem Wege gehen muss. Daher fordert er sie V. 8 auf, sie möchten nur ihrerseits (bem. das betonte *ὑμεῖς* im Gegensatz zu dem ebenso betonten *ἐγώ*) zum Feste hinaufziehen (vgl. 2 13). Er für seine Person zieht zu diesem Fest noch nicht hinauf, da erst bei einem späteren der rechte Zeitpunkt (nach Ablauf der ihm bestimmten Wirksamkeit) eingetreten sein wird (*πεπλήρωται*, vgl. Mk 1 15), wo dann mit seiner vollen Selbstoffenbarung die unvermeidliche Entscheidung eintritt**).

*) Das *αὐτό* V. 4 (Treg. u. WH. a. R. nach BD) statt *αυτος* könnte mechanisch dem *τι* konformiert sein, ist aber wahrscheinlich blosser Schreibfehler, indem das C zwischen O u. E ausfiel. Das *αὐτός* ist nicht reassumierend (Lck., Thol., God.), wie das darauf zurückweisende *σεαυτόν* zeigt. Die Aufforderung zeigt keine boshafte und verräterische Absichtlichkeit (vgl. Chrys., Euth.-Zig.: *ἵνα ἀναιρεθῇ παρὰ τῶν ζητούντων ἀποκτεῖναι αὐτόν*, auch Luther), auch keinen gemeinen Eigennutz (Lck.) oder verwandtschaftliche Eitelkeit (Cyr., Schnz.), sondern die richtige Voraussetzung, dass die ihnen natürlich sehr wünschenswerte Entscheidung nur am Sitze der Theokratie erfolgen könne. Die Annahme, dass ihr Unglaube gegen die synoptische Geburtsgeschichte spricht (Meyer), ist völlig grundlos. Hengst., Keil verstehen trotz dieser Angabe unter den Brüdern Jesu Vettern (Söhne des Klopas u. der Maria, aber s. z. 19 25), deren 2 bis 3 Apostel waren, indem sie ihren V. 8 bezeugten Unglauben nur relativ fassen, Ebr., indem er Jakobus und Judas, die zu den Zwölfen gehörten, einfach ausschliesst. Nach Hltzm. werfen sie dem Bruder Mangel an Mut vor und machen ihre Entscheidung für ihn von einem günstigen Ausgange seines öffentlichen Hervortretens abhängig.

**) Tisch. streicht ohne Grund das *ουν* V. 6 nach ℵD. Natürlich

Jesus giebt also keineswegs eine unbestimmte Antwort, welche die Sache dahingestellt sein lässt (Hengst.), sondern schlägt ihre Bitte kategorisch ab. Wenn er nachher doch hinaufzieht (V. 10), so hat er nicht seinen früheren Vorsatz geändert (Meyer), in welchem Falle doch der Vorwurf der inconstantia (den Porphyrius schon nach Hieron. wider ihn erhob) nicht so ganz unberechtigt wäre, zumal wenn er schon längst für sich bedacht hatte, was die Brüder ihm nicht mit Unrecht geraten (vgl. Ew.), sondern es ist ihm der göttliche Wink geworden, dem Konflikt, den er nach V. 6. 7 noch vermeiden wollte, nicht länger aus dem Wege zu gehen. In der That hiess ihn derselbe aber auch nicht nach Jerusalem gehen, um die letzte Entscheidung herbeizuführen, sondern, um unter göttlichem Schutz noch einmal und auf längere Zeit auf dem Wege der Widerlegung und Belehrung am grossen Hauptsitz der Theokratie die Arbeit aufzunehmen für sein Werk, weshalb auch, wie dieser Teil zeigt, in dieser Zeit noch alle Angriffe der Feinde auf ihn misslangen. Alle Versuche, diesen Thatbestand auf exegetischem Wege zu entfernen, sind durchaus vergeblich: denn selbst wenn man das *οὐκ* durch das folgende *οὔπω* beschränkt werden lässt (de W., Meyer, Schegg), oder dasselbe durch Ergänzung eines *νῦν* (Chrys., Beng., Storr, Lck., Olsh., Thol.) oder durch Pressen des *εἰς ἑορτήν* zu erreichen sucht (sofern er nicht zur eigentlichen Festfeier oder nicht in der gesetzlich vorgeschriebenen Weise hinaufzog: vgl. Ebr., Lange, Hofm., Weiss. u. Erf. II, p. 113 und schon Cyrill.), so erhält man nur einen im Kontext ganz unmöglichen Gedanken (s. d. Anm.): und wenn man den Gedanken einträgt, dass er nicht, wie die Brüder meinten und wünschten, mit ihnen und behufs öffentlicher Messianischer Selbstdarstellung hinaufziehe (vgl. Luth., God., Bäuml., Keil, Schnz., Whl., und schon Beng.), so ist doch daran nicht zu denken, dass eine solche Ergänzung sich aus der Aufforderung »von selbst ergebe«. Dass der Evangelist, den schon Br. Bauer des Jesuitismus beschuldigte, mit dieser Darstellung nur den Schein der Selbständigkeit Jesu habe retten wollen (Baur, Hilg., vgl.

---

meint Jesus weder die Zeit aufs Fest zu reisen (Luther, Jansen., Corn. a Lap. u. a.), noch seine Leidenszeit (Chrys., Euth.-Zig., Lampe u. m.). In V. 8 ist das *ταυτην* nach dem ersten *εορτην* (Rcpt. nach ℵ*A* Mjsc. Vers.) dem Folgenden konformiert. Gewöhnlich nimmt man an, dass das *ουπω* (Rcpt. WH. txt.) statt *ουκ* (ℵD Tisch., Treg.) eine erleichternde Lesart sei. Aber man übersieht, dass nach dem Kontext Jesus unmöglich gesagt haben kann, er wolle nur jetzt noch nicht (sondern einige Tage später) hinaufziehen. Denn dazu passt weder die V. 6. 7 voraufgeschickte Motivierung seiner Ablehnung, noch die noch einmal folgende Begründung, vor allem aber nicht das *εἰς τὴν ἑορτὴν ταύτην*. Eben weil man das *οὔπω* so fasste, als ob Jesus nur seine Abreise etwas hinausschob, konnte leicht der Widerspruch mit dem ganzen Kontext sich selbst den Abschreibern aufdrängen, weshalb ja ℵ schon bei dem ersten *εορτην* das *ταυτην* hinzufügt und schon V. 6 das *ουπω* in *ου* ändert, das dann hier das *ουκ* von selbst nach sich zog.

O. Hltzm.), ist ein seltsamer Einfall, da ihn ja niemand nötigte, die Aufforderung der Brüder (im Sinne der Kritik) zu erdichten. Allerdings aber erzählt er dieselbe, um im Anschluss an V. 1 zu bestätigen, wie Jesus selbst den in Jerusalem unvermeidlichen Kampf nicht gesucht, ja zu vermeiden gewünscht habe, und dem Leser anzudeuten, dass, wenn er, der von sich selbst nichts thun konnte (5 19), nun doch hinaufzog, dies nur auf den speziellen Wink und Willen Gottes geschehen sein kann. Offenbar schwebt ihm dabei 2 1 vor. Freilich ist nicht ausgeschlossen, dass der Evangelist, von diesem Interesse erfüllt, die Ablehnung Jesu kategorischer gefasst hat, als sie ursprünglich lautete.

V. 9. *ταῦτα δὲ εἰπών*) hat bereits den in V. 10 folgenden Gegensatz seines Thuns im Auge, und unterlässt nur, den in der Sache liegenden Gegensatz des *ἔμεινεν* zu V. 10 durch ein *μέν* ausdrücklich zu markieren. — V. **10**. *ὡς δὲ ἀνέβησαν*) Aor. plusquamperfektisch: Win. § 50. 4a. Das *τότε* korrespondiert dem *ὡς*: *da zog auch er hinauf, und zwar nicht in offenkundiger Weise* (*φανερῶς*, wie Mk 1 45), *sondern* in einer Art, wie sie die Brüder V. 4 mit *ἐν κρυπτῷ* bezeichnet hatten, also *gleichsam incognito*. Er zog nicht in Gemeinschaft einer festlichen Karawane oder sonstwie mit öffentlichem Aufsehen hinauf, sondern so, dass man von seinem Hinaufziehen nichts merkte, und also ihm bei seiner Ankunft keine Ovationen bereiten konnte, wie beim letzten Osterfeste, um ihn auf die Bahn des weltlichen Messiastums zu drängen. Auch jetzt will Jesus also die Gegner nicht provozieren*). — V. **11** ff. *οὖν*) da er

*) Einen anderen Weg, welchen Jesus genommen habe (de W. u. ältere), ergiebt der Kontext nicht, welcher ihn nur ohne weitere Reisegesellschaft (natürlich ausser seinen Jüngern) erscheinen lässt, womit nicht ausgeschlossen ist, dass Jesus thatsächlich durch Samaria zog (Lk 9 51 f., vgl. Wieseler, Hengst.). Baur (auch Hilg.) findet hier (wie 6 19. 8 59. 10 39) sogar etwas Doketisches, wenigstens (neut. Theol. p. 367) auf der Grenze gnostischer Anschauung Stehendes. S. dagegen Brückn. — Diese Reise führt Jesum auf immer aus Galiläa fort, und insofern ist dieser Wegzug aus Galiläa mit Mt 19 1 parallel, wo derselbe aber sichtlich als eine direkte Reise zum Osterfest gedacht ist (vgl. selbst Schnz.). Dagegen erhellt aus Mk 10 1 ebenfalls, dass zwischen dem Weggange aus Galiläa und dem Aufbruch zum Osterfest (10 32) ein längerer Aufenthalt in Judäa und Peräa lag. Die Annahme, dass Jesus zwischen dem Hüttenfeste und der Tempelweihe wieder nach Galiläa zurückgekehrt sei (Ammon, Lange, Luth., God., Keil, Whl. u. a.; s. z. 10 22), ist erzwungene Harmonistik. — In ℵD Mjsc. (Tisch.) ist V. 9 das offenbar unverstandene *δε* (in dem Lek., de W. nur den Fortgang der Erzählung suchen, Whl. gar den Gegensatz gegen die Wünsche der Jünger) fortgelassen, und das *αυτοις* (Rcpt, Lchm., Treg. und WH. txt. nach B 𝔏 Mjsc.), dem *αυτος ανεβη* V. 10 entsprechend, in *αυτος* verwandelt. Tisch. streicht V. 10 das offenbar seiner Schwierigkeit wegen in ℵD ausgefallene *ως*.

nicht mit den Galiläischen Festzügen kam. Das ἐζήτουν (im Sinne von 6 24. 26) setzt voraus, dass die ihm prinzipiell feindseligen Juden, die auch hier, wie 1 19, vorzugsweise durch die Hierarchie repräsentiert zu denken sind, erwarteten, Jesus werde wenigstens dies dritte der grossen Feste nicht unbesucht lassen. Das ἐκεῖνος meint den bewussten Abwesenden: »also verächtlich können sie von dem Manne reden, dass sie ihn schier nicht nennen mögen« (Luther). — V. **12**. γογγυσμός) steht hier, anders als das Verb. 6 41. 43, von halblautem Gemurmel, das sich nicht offen zu äussern wagt, so lange die Hierarchie noch keine entschiedene Stellung zu Jesu eingenommen hatte. In den Volkshaufen (ἐν τοῖς ὄχλοις), wobei wohl hauptsächlich an die Festbesucher gedacht ist, war die Ansicht über ihn geteilt. Die einen hielten ihn für einen Ehrenmann, die anderen für einen Volksverführer (πλανᾷ, vgl. Mk 13 5 f. Apk 2 20). Zu οὗ vgl. 1 21. Von seiner Messianität ist nach den letzten Vorgängen in Galiläa garnicht mehr die Rede, da er es ja kategorisch abgelehnt hatte, der Messias in ihrem Sinne zu sein. — V. **13**. οὐδεὶς μέντοι) vgl. 4 27. Also keine der beiden Ansichten wagte, sich offen auszusprechen, aus knechtischer Furcht vor der Hierarchie, auch die feindlich Urteilenden nicht, da, so lange sich jene noch nicht offiziell entschieden hatten, ein Umschlag ihrer Stimmung immer noch denkbar war. Das παρρησίᾳ steht, anders als V. 4, von freimütiger Meinungsäusserung (vgl. Mk 8 32. II Kor 3 12)*).

Nach dieser Einleitung beginnt das erste Hauptstück (7 14—52), das uns den ersten Angriff auf Jesum und seine Vereitelung vorführt.

V. **14—30**. Jesu Auftreten auf dem Laubhüttenfest. — μεσούσης) vgl. Ex 12 29. Jdt 12 5: *als das Fest schon in der Mitte war,* natürlich ein ungefährer Ausdruck. Da nicht gesagt wird, dass Jesus um diese Zeit ankam, sondern dass er in den Tempel hinaufging, scheint er bereits eine Zeitlang in der Stadt gewesen zu sein, aber sich verborgen gehalten zu haben, und jetzt erst öffentlich lehrend aufgetreten zu sein. —

---

*) Auch V. 11 geht οἱ Ἰουδαῖοι, wie der Schluss von V. 13 zeigt, nicht auf das ganze Volk (Hengst., Bäuml.), und das ἐκεῖνος bezeichnet nicht den Berühmten, Ausgezeichneten (Hengst.). Das ἐζήτουν ist an sich weder böswillig (Meyer), noch fruchtlose Neugierde (Luth.). Das ἐν τῳ ὀχλῳ V. 12 (Tisch. nach ℵD) ist dem folgenden τον ὀχλον konformiert und das δε nach ἀλλοι (Rcpt., BTX) von Tisch. gestrichen, obwohl gerade die Inkongruenz statt οι μεν—οι δε dazu führte, es wegzulassen (vgl. Treg. a. R. u. WH. i. Kl.). Dass γογγ. verworrenes (God.) oder »halbwahres« (Whl.) Gemurmel bezeichnen könne, ist natürlich Einbildung. Die Beschränkung des οὐδείς V. 13 nur auf die günstig Urteilenden (Lck., de W., Ew., Bäuml. nach August.) ist durch das allgemeine ἐλάλει περὶ αὐτοῦ ausgeschlossen.

V. **15**. Die Frage der Juden (V. 11. 13) ging aus wirklicher Verwunderung darüber hervor, dass er, der Laie, so gelehrt zu reden wisse. Denn *γράμματα* (Act 26 24) sind nicht Schriften des AT.'s (Luther, Grot. u. v.), sondern litterae, (theologische) Wissenschaft, welche aber aus Schriftgelehrsamkeit bestand. Es erhellt hieraus, dass auch nach unserem Evangelisten Jesus bei seinem Lehren an die Schrift des AT.'s anknüpfte: *obwohl er sie nicht gelernt hat* (Buttm. p. 301), etwa in einer Rabbinenschule, wie Paulus bei Gamaliel. Die Sanhedristen wissen also genau, dass Jesus nicht auf der hohen Schule in Jerusalem studiert hat, dass er unter die *ἀγράμματοι* und *ἰδιῶται* (Act 4 13) gehört; und sie begreifen nicht, wie man ohne Schulbildung zu solcher Schriftkenntnis gelangen könne.

V. **16**. *ἡ ἐμή*) in anderer Sinnbeziehung als das folgende *ἐμή*: die Lehre, die ich vortrage, ist nicht mein Eigentum, in welchem Falle allein die Frage entstehen könnte, wo ich sie her habe, sondern dessen, der mich gesandt hat. Dass Gott den Propheten als seinen Gesandten seine Worte in den Mund legt (3 34), weiss jeder Israelite aus Dtn 18 18. Das *οὐκ — ἀλλά* (vgl. 1 8) ist auch hier nicht: non tam — quam, sondern schliesst den menschlichen Ursprung schlechthin aus*). — V. **17** verweist zur Beantwortung der Frage, wie man seine Berechtigung zu solchem Anspruch erkennen könne, auf die sittliche Willensrichtung, welche allein zu solcher Erkenntnis fähig sei. Nicht von der vollen Erfüllung des göttlichen Willens freilich, die er ja eben zu bewirken kommt, kann die Fähigkeit zur Erkenntnis seiner göttlichen Sendung abhängig gemacht werden, sondern nur von dem aufrichtigen Streben danach (vgl. Mt 5 6), wie es allein aus der Liebe zu Gott (5 42) hervorgeht. Dabei kann es sich natürlich den Zuhörern Jesu gegenüber nur um den im AT. (im Gesetz und in den Propheten) offenbarten Gotteswillen handeln (Chrys., Euth.-Zig., Beng. u. die meisten neueren)**). — *γνώσεται περὶ τῆς διδαχῆς*) in Be-

*) Weder die Aussage der Juden V. 15, die keineswegs ein »Anbinden mit Jesu« (Meyer) oder gar eine Bestreitung seiner Lehrberechtigung (Brückn., Ew., Ebr.) ist, noch diese seine Antwort schliesst aus, dass er in der Kindheit und Jugend den volkstümlichen, besonders synagogalen Unterricht benutzt hat. Vgl. Keim, Gesch. J. I. 427 ff. Sie löst das ihnen unbegreifliche Rätsel des Ursprungs seiner Lehre, und sagt mehr als dass dieselbe nicht eigenmächtiges Menschenwerk (Lck., Ebr.), sondern göttlichen Inhalts und Gepräges sei (de W., Keil). Noch nach Schnz. freilich redet er nur »vom Standpunkt seiner menschlichen Natur«, also nur halbwahr. Die Rcpt. hat das *ουν* V. 15 in *και* verwandelt (*A* Mjsc.) und V. 16 ganz gestrichen (DL Mjsc.).

**) Auf dem *θέλῃ* (bem. die »suavis harmonia« mit *θέλημα*, Beng.) ruht der Nerv des Gedankens. Es ist eine leere Abstraktion, bei *τὸ θέλημα αὐτοῦ* an das natürliche Sittengesetz (Grot., Meyer, de W.) zu

treff der in Frage stehenden Lehre. Nach dem Satze, dass nur Gleiches Gleiches erkennen kann, wird nur der, welcher in seiner auf die Erfüllung des göttlichen Willens gehenden Willensrichtung die notwendige Sympathie für das Göttliche mitbringt, auch das Göttliche in Jesu Lehre (und damit ihren Ursprung aus Gott) erkennen. Dann aber ist kein Grund, sich zu verwundern, woher er, der Ungebildete, so gelehrt rede, da er ja seine Lehre nicht von sich selbst hat. Zu *πότερον — ἤ* vgl. Job 7 12. — V. **18** verweist auf einen allgemeinen Erfahrungssatz, aus dem auch der, welchem jener Beweis unzugänglich ist (nicht: nur er, Hltzm.), ersehen kann, dass er nicht eigene Weisheit vorträgt. Denn es liegt in der Natur der Sache, dass der, welcher seine Lehre aus sich selbst geschöpft hat, auch danach strebt, dass er als der Urheber solcher Lehre anerkannt und geehrt werde. Dabei setzt Jesus als unleugbar voraus, dass er ein solcher ist, der mit all seinem Lehren nur die Ehre Gottes zu befördern strebt. Statt aber den Satz einfach umzukehren: »der redet nicht aus sich selbst, sondern was ihm sein Absender zu reden aufgetragen«, wird der Gedanke in Johann. Weise weitergeführt, indem er dann eben nur die Wahrheit redet, die ihm Gott zu reden aufgetragen, weil kein selbstsüchtiges Interesse ihn zu einer Fälschung derselben veranlasst. Diesen tiefsten Grund seiner Wahrhaftigkeit drückt der Schlusssatz aus, wonach *ἀδικία* (improbitas, unsittliches Wesen, wie I Joh 5 17) in ihm nicht ist. Nur die Unsittlichkeit der Selbstsucht könnte ihn veranlassen, die göttliche Botschaft zu fälschen und den Hörern solches dafür auszugeben, was es nicht ist *).

V. **19**. Hat er (indirekt) V. 18 sich auf den sittlichen Charakter seines ganzen Auftretens berufen, so lag es nahe, auf ihre Mordpläne zu kommen, welche ja von der Voraussetzung eklatanter Vergehungen ausgingen, die er sich habe zu

---

denken (was Hltzm. wenigstens dem Evangelisten zuschreibt), und kontextwidrig, an die Glaubensforderung (August., Luther, Ersm., Tittm. u. a.) oder an die durch Jesum gebrachte göttliche Forderung (Lampe, Reuss, Luth.) zu denken, da es sich eben darum handelt, wodurch man diese als solche erkennt und zum Glauben kommt. Nicht in diesem *θέλειν* (Meyer), sondern in der auf Grund desselben gemachten Erfahrung wird der Zug des Vaters zum Sohne (6 44) wirksam, und vermittelt sich also das göttliche *διδόναι* (6 65).

*) Die Stelle 5 41, auf welche die Ausleger gewöhnlich verweisen (auch Meyer), ist doch ganz anders, denn es ist nicht die Ehre bei Gott (5 44) gemeint, wie de W., Hengst. wollen, da diese keinen ausschliessenden Gegensatz zu dem Suchen nach eigener Ehre bildet. Ganz willkürlich ist es, *ἀδικία* im Sinne von *ψεῦδος* zu nehmen (*τινές* bei Euth.-Zig., Grot., Beng., B.-Crus., Maier u. a.). Eine Anspielung auf seine angeblichen Sabbatverletzungen (God.) ist hier noch so wenig angedeutet, wie eine Beziehung auf V. 12 (Meyer u. a.).

schulden kommen lassen (vgl. 5 18). Der Accent liegt auf *Μωϋσ.*, als der grossen, hochgefeierten Autorität, welche sie zum Gehorsam verpflichten müsste. Das Fragezeichen gehört hinter das erste *τὸν νόμον*; dann fällt mit dem einfachen *καί* die Aussage ihres dem widersprechenden Verhaltens nachdrücklich ein, wie 6 70. Da die Absicht, in welcher Jesus ihre Mordpläne zur Sprache bringt, durchaus nicht offensiv (so Meyer, Hltzm. u. d. m.), sondern nach dem Kontext offenbar apologetisch ist, so bleibt diese starke Anschuldigung, selbst wenn man sie durch Jak 2 10. 11 gegen den Vorwurf der Übertreibung schützen könnte, immer sehr unmotiviert, sobald man sie ganz allgemein fasst. Es liegt aber nahe, daran zu denken, dass sie unterlassen, sein als gesetzwidrig beschuldigtes Thun erst wirklich an dem Gesetz Mosis als ihrer höchsten Autorität zu messen (wie er nachher V. 22 f. thut), ehe sie ihn verurteilen, und so gerecht zu urteilen, wie es das Gesetz verlangt (vgl. z. V. 24). Höchstens mag der Gedanke mit Absicht so ausgedrückt sein, dass man ihn ebenso auf einen einzelnen Punkt des Gesetzes wie auf das ganze Gesetz beziehen kann, weil die Saddukäische Hierarchie sich (im Gegensatz zum Pharisäismus) keineswegs einer grossen Gesetzesstrenge befleissigte; aber die Frage, warum, d. h. mit welchem Rechte (Mk 2 8) sie ihn zu töten trachten, giebt ihm sofort seine spezielle Beziehung. Es kann nicht befremden, dass Jesus sofort der Feindseligkeit der herrschenden Partei gedenkt, da dieselbe ihn ja bisher abgehalten hatte, nach Judäa zu kommen (vgl. V. 1. 7 f.)*). — V. **20.** *ὁ ὄχλος*) die Volksmenge, wohl meist aus Festpilgern bestehend (vgl. V. 12) und daher mit den Absichten der Hierarchen unbekannt, hält dies für ganz unmöglich und meint, nur ein böser Dämon könne ihm solchen Gedanken eingegeben haben. Zu *δαιμόνιον ἔχεις* vgl. Mt 11 18. In der Frage, wer ihn zu töten suche, die unmöglich eine Frage

---

*) Die Annahme einer nicht berichteten Zwischenrede der Juden (Kuin. u. m.) oder eines Zwischenaktes (Olsh.) ist ganz grundlos, ebenso die Beschränkung des umfassenden *τὸν νόμον* auf das Verbot des Tötens (Nonn., Storr, Paul., vgl. Hengst.) oder gar auf das Sabbatgesetz (Kuin., Klee, vgl. God.). Weder kann sein Vorwurf nur den ihren zurückgeben (Ew.), noch kann er den Mitgliedern der legitimen Behörde um ihrer Sündhaftigkeit willen das Recht, ihn zu richten, absprechen, (Grot., Meyer, Luth., Keil). Ein Rückweis auf V. 17, womit Jesus sagen wolle, dass er bei ihnen auf keine Empfänglichkeit rechnen könne (Lck., de W.), würde durchaus ein *τοῦ θεοῦ* erfordern und keinen Übergang zum Folgenden bilden. Es ist doch eine seltsame Art der Kritik, wegen dieser Anknüpfung an 5 18 anzunehmen, dass die Rede ursprünglich im Zusammenhange mit Kap. 5 gestanden habe (Wendt p. 79 ff., Spitta p. 199 ff., Bertling StKr. 1880, p. 351 ff.). — Das *εδωκεν* (Treg., WH. txt. nach BD) ist ursprünglich, da das *δεδωκεν* nach V. 22 konformiert sein wird, wo umgekehrt DL *εδωκεν* lesen.

der Entrüstung (Keil) oder schlecht verhaltener Wut (Hengst., Whl. nach älteren) sein kann, liegt, dass dies niemand thun könne. Selbst die ihn für einen Volksverführer halten (V. 12), sind doch sehr weit von solchen Gedanken entfernt.

V. **21**. *ἀπεκρίθη — αὐτοῖς*) Eben weil Jesus weder auf die Mordpläne der Hierarchen, noch auf den Zweifel des Volkes an denselben näher eingehen will, wendet er sich mit seiner Antwort an beide zugleich und kommt auf das zu sprechen, was beide gegen die Berufung auf seinen vorwurfsfreien Charakter einwenden können, nämlich auf seine Sabbatheilungen. Ein einziges Werk hat hingereicht, um ihm den Vorwurf eines Gesetzesübertreters zuzuziehen (de W., Hengst., Ebr.), und daran sind sie alle in gleicher Weise beteiligt (*πάντες*). Denn auch der *ὄχλος* hat wenigstens das allgemeine Befremden über ein Thun geteilt, über das die Hierarchen sofort den Stab brachen. Daher das absichtlich mildere *θαυμάζετε*. in dem sie beide eins waren und das durch das nachdrücklich (gegen Meyer) an den Schluss tretende *διὰ τοῦτο* auf dieses eine Werk bezogen wird. So mit Recht Theophyl., Beza, Maldon., Wolf und die meisten neueren (Lck., Thol., Olsh., de W., B.-Crus., Maier, Lange, Hengst., Ew., Bäuml., Ebr., Schegg, Keil, Schnz., Whl., vgl. Trg. txt.), wogegen weder die einmalige Verbindung von *θαυμάζ.* mit dem Accus. (5 28) spricht, noch, dass *διὰ τοῦτο* sonst häufig (5 16. 18. 6 65) am Anfang des Satzes steht. Vgl. das *χαίρειν* mit *διά* c. Acc. 3 29 und *θαυμάζ.* Mk 6 6. Dagegen haben Syr., Goth., Cod. d. It., Cyr., Chrys., Nonn., Euth.-Zig., Luther, Erasm., Corn. a. L., Beng., Wttst., u. v., auch Meyer, Luth., God., vgl. WH., es, wie schon die meisten Cod., an die Spitze von V. 22 gestellt; aber dann müsste willkürlich eine Ellipse angenommen werden: darum höret oder wisset (Grot., Jansen, Hltzm., auch Win. § 7, 3)*). — V. **22**.

---

*) In dem *ἓν ἔργον* liegt weder ein Gegensatz gegen die zahllosen Gesetzesübertretungen in Israel (God., vgl. Schnz.), noch gar gegen die vielen Wunder 2 23 (Meyer). Der Evangelist denkt unzweifelhaft an die Sabbatheilung 5 2 ff., obwohl diese weniger an sich, als wegen des Befehls, den Jesus dem Geheilten gegeben, Anstoss erregt hatte (vgl. d. Anm. z. 5 17), und der Galiläische *ὄχλος* wohl noch andere solche anstössige Sabbatheilungen gesehen hatte. Es wird darum wohl ursprünglich von der Kategorie der Sabbatheilungen Jesu überhaupt als dem Einzigen die Rede gewesen sein, was bisher Anlass gegeben hatte, ihn der Gesetzesübertretung zu beschuldigen. Weder erlaubt das *ἀπεκρίθη*, die Worte mit Übergehung von V. 20 an die *Ἰουδ.* gerichtet sein zu lassen (Lck., B.-Crus., Brückn., Ebr., Schegg, God.), noch wollen sie den *ὄχλος* für mitschuldig an den Mordplänen der Pharisäer erklären (Beng., Ew., Meyer, Whl.). Wortwidrig legt man in *θαυμάζετε* den Begriff des Erschreckens (Chrys., Thol.), oder des Unwillens (Grot., Whl.). Ew. nimmt den ganzen Satz als Frage, wodurch die darin liegende Missbilligung

Μωϋσῆς δέδωκεν ὑμῖν) vgl. Lev 12 3. Die absichtsvolle Anspielung auf V. 19 zeigt, dass Jesus dort bereits das Beschneidungsgesetz als dasjenige im Sinne hatte, dessen Nichtberücksichtigung bei dem Vorwurf, den sie wider ihn erhoben, ein Zeugnis dafür war, dass sie die Autorität des Moses, auf welche hin sie ihn verurteilten, selbst bei ihrem Urteil nicht massgebend sein liessen. In dem parenthetischen *οὐχ ὅτι* (wie 6 46) liegt keine bloss historische Bemerkung Jesu (Thol. u. ält., vgl. de W.) zur Bewährung seiner Schriftkenntnis (Hengst.), zur Verhütung eines Missverständnisses (Bäuml., vgl. Lck., Ebr., die diese Absicht dem Evang. zuschreiben); aber die Bemerkung soll auch weder eine geringere Heiligkeit der Beschneidung als traditioneller Einrichtung (Paul., B.-Crus., Ew., vgl. God.) noch eine überwiegende Geltung derselben, wonach dies altpatriarchalische Institut dem Sabbatgesetz vorgehe (Beng., Lampe, Stier, Meyer, Schnz., Whl., vgl. Luth. mit Berufung auf Gal 3 17), hervorheben, oder auch nur seine hohe Wertung derselben verwahren (Keil). Es handelt sich vielmehr nur um die Anerkennung des allgemein bekannten Thatbestandes gegenüber dem absichtlich gewählten (ungenauen) Ausdruck: *Μωϋσῆς δέδωκεν ὑμῖν τὴν περιτομήν*, der eben zeigen sollte, dass Moses selbst (bem. das wiederholte *ἐκ τοῦ Μωϋσ.* statt *ἐξ αὐτοῦ*), auf dessen Autorität hin sie ihn verurteilen, ein Thun am Sabbat, wie die Beschneidung (deren Analogie Jesus nach V. 23 für seine Sabbatheilungen in Anspruch nimmt), ausdrücklich gut geheissen habe durch seine Aufnahme des Beschneidungsgebotes in das Gesetz. Zu *ἐκ τῶν πατέρων* vgl. Gen 17 10. 21 4. — *καί*) *und so beschneidet ihr denn einen Menschen am Sabbat* (bem. das betont an der Spitze stehende *ἐν σαββάτῳ*), nämlich wenn es der 8. Tag ist, obwohl durch diese chirurgische Operation derselbe profaniert scheinen könnte*). — V. **23.** *εἰ*) setzt, wie V 4,

---

nur geschwächt wird. Tisch. hat nach ℵ allein das schwierige *διὰ τοῦτο* ausgelassen, das vielleicht nur durch Überlesen von — *τε* auf — *το* ausfiel. Gekünstelt erklärt dasselbe God.: eben deswegen, um ihre Verwunderung im Voraus zu widerlegen, habe Moses jenes Gesetz gegeben, das sie zu gleichen Sabbatübertretungen nötigt; Meyer, Luth. nach Cyrill., Beng.: deshalb gab euch Moses die Beschneidung, nicht weil sie von Mose, sondern (weil sie) von den Vätern herstammt.

*) Wenn die Rabbinen das »circumcisio pellit sabbatum« damit rechtfertigen, dass die Beschneidung eine traditio patrum sei (s. Wttst. z. V. 23), so würde ja für Jesum die Anwendbarkeit dieser Analogie auf andere Thätigkeiten, die eben nicht auf einer traditio patrum beruhen, durch diese Begründung geradezu aufgehoben werden, abgesehen davon, dass ja der Sabbat auch vormosaisch ist Aber auch eine (übrigens sicher völlig mit Unrecht angenommene) geringere Geltung der Beschneidung würde hier garnicht in Betracht kommen und ebensowenig die von God. urgierte Regel, dass eigentlich die spätere Be-

den bestimmten, nach V. 22 immer wieder vorkommenden Fall. Ganz ähnlich argumentiert Jesus Mt 12 5 aus den nach dem Gesetz geforderten Priesterverrichtungen, dass es im Gesetz selbst vorgesehene Ausnahmen von dem Gebot absoluter Sabbatruhe gebe: *wenn Beschneidung* (bem. das nachdrücklich voranstehende artikellose *περιτομήν*) *empfängt der Mensch am Sabbat, damit nicht* (durch Aufschub der Handlung) *gebrochen werde das Gesetz Mosis*, sofern es nämlich die Beschneidung am 8. Tage gebietet. Zu *χολᾶν* vom galligen, heftigen Groll, vgl. III Mak 3 1. Die vorwurfsvolle Frage ist ohne ein *τί* oder *τί οὖν* eingeführt (wie 10 36), indem dem Hörer selbst überlassen wird, den Widerspruch ihres Thuns gegen das im Vordersatz namhaft gemachte als Grund derselben herauszufühlen. Der Accent des Gegensatzes liegt in *ὅλον ἄνθρωπον* dem bei *περιτομήν* zu denkenden einzelnen Gliede gegenüber, und das *ὑγιῆ ἐποίησα* muss notwendig ein Analogon dessen, was durch die Beschneidung geschieht, ausdrücken, mithin letztere ebenfalls als eine Heilmachung aufgefasst sein, sofern nämlich das Zeugungsglied durch die Entfernung der Vorhaut gereinigt und damit von seiner natürlichen Unreinheit geheilt wird. In diesem theokratischen Sinne wird durch die Beschneidung ein einzelnes Glied gesund gemacht; Jesus hat durch die Heilung des Paralytischen einen ganzen Menschen, d. h. einen Menschen am ganzen Körper, gesund gemacht. Die Berechtigung hierzu beruht also, ganz ähnlich wie Mt 12 12, auf einem Schluss a minori ad majus. Hat das Geringere schon das Recht, am Sabbat nicht unterlassen zu werden, wie viel mehr das Grössere und Wichtigere! *)

---

stimmung die frühere aufhebe. Es handelt sich ja nicht um die Rechtfertigung der Beschneidung am Sabbat, sondern darum, an ihr zu konstatieren, dass Moses selbst eine Erfüllung des Sabbatgebots in Aussicht genommen habe, welche ein Thun am Sabbat, wie es die Beschneidung ist, durchaus nicht ausschliesst. Das *καί* heisst nicht: und doch (Paul., vgl. Chrys., Theoph., die das *οὐχ ὅτι* durch *καίτοι* umschrieben).

*) Unrichtig Jansen, Beng., Seml., Paul., Kuin., Klee, Bäuml.: *ἵνα μή* heisse: ohne dass, und *ὁ νόμος Μωϋσ.* gehe auf das Sabbatgesetz. Ganz verfehlt fasst Ew. auch diesen Satz fragend. WH. hat V. 22 das *ἐν* vor *σαββατῳ*, das in B b e fehlt, und das *ο* vor *ανθρ.* V. 23, das in B steht (vgl. Treg. a. R.) i. Kl. Das *ο* vor *μωυσ.* (ℵ Tisch.) ist Zusatz, wie 6 33. — Die Anschauung, wonach die Vorhaut etwas Unreines ist (vgl. Bammidbar R. XII. f. 203. 2: praeputium est vitium in corpore), gehört erst der späteren Zeit an (Ew., Altert. p. 129 f.). Es ist also weder von der nachfolgenden Heilung der Wunde (Cyrill., Lampe) die Rede, die ja das *περιτέμνειν* nicht bezeichnet, noch von dem vermeintlich medizinischen Zwecke der Beschneidung (Rosenm., Kuin., Lek., Lange; vgl. Philo de circumc. II, p. 210 ff., s. dagegen Keil, Archäol. I, p. 309 f.), welcher weder im Gesetze noch in der religiösen Volksanschauung lag. Es kann aber auch nicht das *ὅλον ἄνθρ.* auf den

— V. **24**. *καὶ ὄψιν*) bezeichnet nicht das Angesicht Mosis (Hengst.), sondern die äussere Erscheinung, nach welcher sich jene Handlung der Jüdischen Beurteilungsweise allerdings als Sabbatbruch darstellte, während, wenn sie das gerechte Urteil fällen (*κρίνειν κρίσιν δικ.*, wie Tob 3 2. Hist. Sus. 53), wozu Jesus sie durch V. 22 f. anleitet, wie das Gesetz verlangt (Lev 19 15. Dtn 1 17. 16 19), sie ihn nicht nach demselben Gesetz als Gesetzesfrevler beurteilen würden (vgl. zu V. 19). Zu dem Imper. Aor., der auf den Einzelfall geht, vgl. Win. § 43. 3, a.

V. **25**. *οὖν*) infolge dieser freimütigen Verantwortung fragen einige der Hauptstädter, die um die Todfeindschaft der Hierarchen gegen Jesum besser Bescheid wissen als der *ὄχλος* V. 20 (gegen Hengst., Whl.): *ist dieser nicht, den sie zu töten suchten?* — V. **26**. *μήποτε* etc.) *doch nicht etwa wirklich* (1 48) *erkannt haben die Volkshäupter* (*οἱ ἄρχοντες*, wie Lk 23 35), *dass dieser der Messias ist?* Dass sie einen erklärten Gegner so frank und frei (vgl. V. 13) reden lassen, ohne ihm auch nur irgend etwas zu entgegnen, bringt sie auf diese verwunderte Frage. Man sieht daraus, dass man der Haltung der Hierarchie immer noch nicht sicher war (vgl. V. 13) und eine Sinnesänderung derselben für möglich hielt. — V. **27**. *ἀλλά*) führt einen Einwand ein, der ihnen selbst diese Vermutung als ganz unwahrscheinlich erscheinen lässt, worauf schon die Fassung der Frage V. 26 hindeutete. Zu der Attraktion, wodurch das Subj. des Objektssatzes zum Objekt des Hauptsatzes wird, vgl. Mk 1 24. Win. § 66, 5, a. Das *πόθεν ἐστίν* bezeichnet nicht den Geburtsort, der ja bei Jesu (V. 41), wie beim Messias (V. 42), bekannt war, sondern die Herkunft, und zwar nicht die entferntere, welche als Davidisch beim Messias unbezweifelt war, sondern (vgl. 6 42) die nähere, Vater, Mutter, Familie. Offenbar dachten sie den Messias (bem. das betonte *ὁ δὲ Χριστός*) als eine aus geheimnisvollem Dunkel auftauchende Erscheinung, was ja um so näher lag, als das Geschlecht Davids, dem er nach Mch 5 1 entstammen sollte, längst in Vergessenheit versunken war*). —

ganzen Menschen nach Leib und Seele bezogen werden (Euth.-Zig., Bez., Corn. a Lap., Beng., Olsh.), sodass es einer Reflexion auf die geistlichen Folgen der Heilung bedürfte (Luth., God., vgl. auch Keil, Whl.), da ja nur die leibliche Heilung zu rechtfertigen war, und der Nerv der Parallele liegt nicht in dem Gegensatz des gesetzlichen Interesses und des Interesses für den Menschen selbst (B.-Crus.; vgl. schon Grot.). — Das zweite *κρίνετε* V. 24 (Trg., WH. nach BDLT) ist dem ersten konformiert.

*) Geschichtlich nachweisen lässt sich diese Volksmeinung nicht. Man beruft sich meist auf den Glauben an seinen himmlischen Ursprung (Bertholdt. Christol. p. 86 f.), der aus Stellen wie Mch 5 1. Mal 3 1. Dan 7 13 oder aus dem Buche Henoch abgeleitet worden sein soll (vgl. Thol., Olsh., Ew., Hengst.), und seine überirdische plötzliche Erscheinung

V. 28. ἔκραξεν οὖν) Mit Bezug auf solche Äusserungen *rief Jesus laut* (vgl. 1 15). Es soll das Feierliche dieser Erklärung hervorheben, wie das ἐν τ. ἱερῷ διδάσκων seine Öffentlichkeit; letzteres knüpft aber zugleich an V. 14 an und schliesst die Erzählung von dem ersten Auftreten Jesu ab. *Sowohl meine Person kennt ihr, als auch kennt ihr meine Herkunft*. Jesus gesteht ihnen diese Kenntnis (6 42) zu (August., Beng., Schnz., Whl., Hltzm.), soweit es sich um das äussere Kennen seiner Person und seine irdische Herkunft handelt. Erst das καί führt, wie 6 36, die damit in schroffem Kontrast stehende Aussage ein, wonach sie seine wahre Herkunft doch nicht kennen. Denn nur wenn er aus eigener Selbstbestimmung aufgetreten wäre, würde jene Kenntnis genügen: *aber es giebt in der That und Wahrheit einen, der mich gesandt hat*, er existiert nicht bloss in meiner Phantasie, und solange ihr den nicht kennt, kennt ihr meine wahre Herkunft doch nicht*). Den aber kennen sie nicht, weil er nur in Jesu und durch ihn recht erkannt wird (vgl. zu 4 22), und darum trifft das von ihnen vermisste Merkmal seiner Messianität (V. 27) wirklich zu (vgl. Baur, God., Ebr., Hltzm.). In dieser halb ironischen Art, wie er sie mit

---

(Schnz., Hltzm.), womit man dann die Stellen aus Justin. (c. Tryph. p. 226. 268. 336. ed. Col.) kombiniert (Lck., de W., God., Keil, vgl. Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes II. p. 447, Luth.), die aber nicht von einer unbekannten Herkunft des Messias reden, sondern davon, dass vor seiner Salbung durch den Elias seine Messiasschaft ihm selbst und anderen unbekannt sein werde. — Das ἀληθῶς nach ἐστιν (Rcpt. nach A Mjs.) V. 26 ist aus dem Hauptsatz wiederholt oder nach V. 40 konformiert. Das ἐρχεται V. 27 (Rcpt. nach ℵ A Mjsc.) ist alter Schreibfehler.

*) Sonderbarer Weise dringt Meyer darauf, dass κράζειν nie etwas anderes heisse als: schreien. Zu der fragenden Fassung (Grot., Lampe, Seml., Storr, Paul., Kuin., Luth., Ew., O. Hltzm., vgl. Keil, der wieder bei obiger Fassung »ebionitische Herabsetzung der Person Christi« wittert!) passt weder sprachlich das καὶ — καί, noch sachlich das erste Glied, da sie von einem Kennen seiner Person garnicht geredet haben, und zur ironischen (Luther, Calv., Beza u. v. a. auch Lck., Thol., Olsh., B.-Crus., Lange, vgl. God., der beides verbindet, und Hengst.: ihr meinet, mich zu kennen) ist durchaus kein Grund vorhanden. Ältere wollten gar den Vorwurf, dass sie seine göttliche Wesenheit und Herkunft kennten, aber boshaft verhehlten (Chrys., Nonn., Theophyl., Euth.-Zig., Maldonat u. m.), herauslesen. Bäuml. reiht auch das dritte καί den beiden ersten an, als ob καὶ ὅτι stände. Lck., de W., Meyer, Thol., Luth., God., Keil, Hltzm. ergänzen zu ἀληθινός: πέμπων, ein echter Sender, aber inwiefern in Gott die Idee eines Senders, oder nur in der Sendung Christi die Idee einer Sendung sich verwirklichen soll, ist doch nicht abzusehen. Auch stände dann wohl ἀληθινός vor ἔστιν. Vollends ἀληθινός im Sinne von verax (Chrys., Euth.-Zig., Luther, Kuin., B.-Crus., Ew., Bäuml.) von dem allein berechtigten Sender (Schnz.) zu nehmen oder absolut als Bezeichnung des wahren Gottes selbst (Olsh., Lnge., Hengst., Whl.), ist gegen den konstanten Johann. Sprachgebrauch.

ihren eigenen Waffen schlägt, liegt aber der tiefere Gedanke, dass sein irdisch-menschlicher Ursprung seinen höheren so wenig ausschliesst, wie ihr Kennen jenes das Nichtkennen dieses. — V. **29**. *ἐγώ*) im Gegensatz zu *ὑμεῖς* V. 28, zeigt, inwiefern er ihnen die Erkenntnis Gottes absprechen kann, die er ausschliesslich besitzt, weil er aus einem Sein bei Gott stammt (vgl. 6 46). Das *κἀκεῖνός με ἀπέστειλεν* hängt nicht mehr von *ὅτι* ab (vgl. Meyer, Ebr., Schnz., Whl., Hltzm.); denn seine einzigartige Gotteserkenntnis, die aus seinem himmlischen Sein stammt, ist ja nicht die Folge seiner Sendung, sondern die Ursache derselben; und da jener, von dem er her ist, (und kein anderer) ihn gesandt hat, so kann er von dem ihm wohlbekannten Absender reden, wie er V. 28 that*).

V. **30**. *οὖν*) da er so entschieden seine göttliche Abkunft und Sendung behauptete, was die Gegner als Gotteslästerung nahmen (vgl. 5 18). Das Subjekt von *ἐζήτουν* sind die *Ἰουδαῖοι*, die Hierarchen, was sich aus dem Inhalt und aus dem Gegensatz V. 31 von selbst versteht. Auch hier, wie V. 28, führt das *καί* den Gegensatz dazu ein: *und doch legte niemand die Hand an ihn* (vgl. Act 5 18), *weil noch nicht die ihm* (von Gott) *bestimmte Stunde* (wo er in die Gewalt seiner Feinde fallen sollte) *gekommen war*. Es war eben die göttliche Leitung seines Geschicks, welche es noch nicht zuliess, dass jemand den Versuch machte, ihn zu verhaften (*πιάσ.*, wie Act 12 4). Vielmehr zeigt dieser einleitende Abschnitt (vgl. zu V. 28), wie trotz all ihrem *ζητεῖν* (V. 1. 19) es nach göttlicher Fügung noch eine Zeitlang dauerte, ehe auch nur der erste Versuch zur Ausführung ihrer Pläne gemacht werden durfte**).

---

*) Ihr Nichtkennen Gottes erschliesst Jesus nicht daraus, dass sie den Dolmetscher Gottes nicht erkennen und ihn um eines solchen Grundes willen wie V. 27 verwerfen (Meyer, vgl. Olsh., de W., wohl auch Keil, Whl.), sondern weil nur er die wahre Gotteserkenntnis vermitteln kann, der sie nach V. 29 allein hat, und sie ihn eben nicht annehmen als den, der er ist (vgl. Hengst.). Aus Mt 11 27 aber erhellt, dass Jesus seine göttliche Sendung zur Heilsoffenbarung auf seine einzigartige Gotteserkenntnis begründen konnte, auch ohne die von dem Evangelisten intendierte Hinweisung auf seine himmlische Herkunft im Sinne der Präexistenz. Ew. nimmt das *ὅτι* gleich: dass. — Das *δε* nach *εγω* (Rcpt. nach ℵDX) ist Verbindungszusatz und das *απεστειλεν* in *απεσταλκεν* (Tisch. nach ℵD) nach dem vorhergehenden Präsens geändert, da wohl schon die Abschreiber, wie die meisten Ausleger, den Satz noch von *οτι* abhängig dachten.

**) Auch hier bezeichnet also *ὥρα* an sich nicht die Todesstunde (gegen God.). Gegen die Joh. Darstellung ist es, das *οὐδεὶς ἐπέβαλεν* durch eine Gewissensregung (Hengst., God.), der das *ἐζήτουν* widerspricht, oder durch Scheu vor dem ihm geneigten Volke (so gew., auch Meyer, Luth., Keil) vermittelt zu denken, da im Folgenden gerade gezeigt wird, wie die wachsende Zuneigung des Volkes zum ersten Versuch einer Ver-

V. 31—36. Der Verhaftungsplan. — ἐκ τοῦ ὄχλου δέ) dem Subjekte von ἐζήτουν V. 30 nachdrücklich entgegengesetzt, zeigt, wie unter den Galiläischen Festpilgern immer wieder der Glaube an Jesu Messianität (vgl. V. 5) erwachte. Hieraus erhellt klar, wie wenig das Evang., das ja Kap. 6 so geflissentlich den Umschwung der Stimmung in Galiläa schilderte, nach einem ideellen Schema komponiert ist. Das ὁ Χριστὸς ὅταν ἔλθῃ richtet sich gegen die in ihrer eigenen Mitte gangbar gewordene Anschauung, dass der Messias erst noch zu erwarten sei, mit der Frage: *doch nicht mehr Zeichen als dieser gethan hat, wird er thun?* Daraus folgt nicht, dass sie durch neue Wunder Jesu zum Glauben erweckt sind, sondern im Lichte der neuen Eindrücke, die sie bei diesem Feste empfangen haben, erscheinen ihnen die Galiläischen Wunder zahlreich genug, um in ihnen die Legitimation des höchsten Gottgesandten zu sehen. Immerhin zeigt sich eben in dieser Abmessung der Wunderzahl die innere Haltlosigkeit dieses Wunderglaubens (gegen Whl.). — V. 32. Weil die Pharisäer, die am meisten eifersüchtig auf den Anhang Jesu im Volk waren (vgl. zu 4 1), hören, wie das Volk so beifällig über Jesum murmelt (vgl. den γογγυσμός V. 12), bewirken sie einen Verhaftungsbeschluss des Sanhedrin, welcher Gerichtsdiener abordnet, ihn festnehmen (V. 30) zu lassen*). — V. 33 f. teilt der Evangelist (ohne nähere Angabe einer be-

haftung sie antrieb (V. 31 f.). Vgl. dagegen auch Whl., Hltzm. Gegen die Missdeutung dieses einleitenden Abschnitts von einem halbdoketischen Auftreten Jesu bei Baur p. 166 f., Hilg. p. 282 vgl. Hauff, StKr. 1849. p. 124 ff. und selbst Hltzm.

*) Wenn Meyer meint, der Sanhedrin müsse gerade versammelt gewesen sein, und God. sogar das Sitzungslokal möglichst nahe denkt (vgl. Hltzm. p. 126), so übersehen beide, dass durch die allgemeine Bemerkung V. 30 die Scene im Tempel abgeschlossen ist, und hier lediglich der Anlass erzählt wird, der die Hierarchen endlich zu dem ersten wirklichen Vorgehen gegen Jesum bewog. Die Annahme, dass das ἐπίστευσαν V. 31 nur auf einen Glauben an ihn als Propheten geht (Thol., vgl. Grot.), ist so willkürlich, wie die, dass der Zweifel gegen die Messianität, dem sie entgegentreten, nur der der Hierarchen war (Meyer, Schnz. nach Vätern). — Lies V. 31 nach BLTX Vers.: ἐκ τ. ὀχλ. δὲ πολλ. επιστ. Da sowohl die Stellung des δε wie die Voranstellung des ἐκ τ. ὀχλ. befremdete, das scheinbar im Vorigen keinen Gegensatz hatte, so stellten ℵ1 Mjsc. syr. arm. go. (Rcpt.) das πολλοι δε um, während ℵD sah. cop. (Tisch.) das ἐκ τ. ὀχλ. an den Schluss stellten. Die Rcpt. hat gegen entscheidende Zeugen ein οτι nach ελεγον, ein τουτων nach πλειονα und μητι statt μη; das ποιει (Tisch. nach ℵD Vers.) ist Emendation, um auch eine gegenwärtige Wunderthätigkeit nicht auszuschliessen. V. 32 lies: οι αρχ. κ. οι φαρισ. υπηρετας. Tisch. hat nach ℵD1 Mjsc. den Acc. vor den Nom., die Rcpt. (1 Mjsc.) nach dem ersten Hemistich οι φαρ. vorangestellt; aber die Saddukäische Priesterschaft war bei der Ausführung der Massregel doch sicher die eigentlich massgebende.

stimmten Situation) ein Wort Jesu mit, das ihm durch diesen ersten Schritt seiner Feinde veranlasst schien (*οὖν*). Auch wer die Angeredeten sind, ist nicht gesagt, doch folgt aus der Antwort der *Ἰουδαῖοι* V. 35, dass das Wort an die Hierarchen gerichtet ist, deren Pläne Jesus durchschaut. Zu dem Acc. der Zeitdauer vgl. Mk 2 19. In dem durch *πρὸς τ. πέμψαντά με* näher bestimmten *ὑπάγω* (Mk 14 21) liegt seine definitive Heimkehr von der Erde zum Himmel (vgl. 6 62)*). — V. **34.** *ζητήσετέ με* etc.) nämlich zur Hilfe und Rettung (Chrys., Theoph., Euth.-Zig., Erasm., Calv., Aret., Hengst.: vgl. Luth., Ew., Brückn., Hltzm.) in den Gottesgerichten (vgl. Lk 19 43 f. 21 20 ff.), welche infolge der Verwerfung Jesu kommen müssen. Darum ist es auch nicht eigentlich seine Person, die sie suchen werden (Meyer, Luth., Hengst., Schnz.), wie wenn die Gläubigen sich nach seiner Wiederkunft sehnen (Lk 17 22), sondern die Pointe der Rede liegt gerade darin, dass sie in ihrem Suchen nach einem Messias, ohne es zu wissen, ihn suchen werden, der doch der einzige wahre Messias ist, und den sie, eben weil sie ihn verworfen haben (vgl. Thol., God.), nun nimmer finden können. — *καὶ ὅπου εἰμὶ* etc.) *Und wo ich* (dann) *bin, könnt ihr nicht hinkommen.* Es bleibt ihnen dann in der höchsten Not auch nicht einmal der Trost, durch den Tod zu Gott zu kommen, von dem sie durch ihre Sünden für immer getrennt sind, vgl. Hengst., Keil, und schon Euth.-Zig. Zu *ἐκεῖ* im Sinne von: dorthin vgl. Mt 2 22 **). — V. **35.** *πρὸς ἑαυτούς*) wie Mk

---

*) Dass die Worte Jesu durch die bereits sich einfindenden Gerichtsdiener veranlasst sind (Meyer, Schnz., Hltzm.), ist darum unmöglich (gegen Luth.), weil von dem Erfolg der Sendung V. 32 ausdrücklich erst V. 44 f. berichtet wird; und die durchaus drohende Haltung des Folgenden schliesst die Annahme aus, dass in der Hinweisung auf seinen baldigen Abschied die Aufforderung liege, dass sie die kurze Zeit seiner Anwesenheit noch nützen sollen (Lck., Hengst., Luth., God., Keil). Das *πρὸς τὸν πέμψαντά με* betrachten Paul., Meyer wegen V. 35 f. als Johanneischen Zusatz; allein so äusserlich ist das Verhältnis der Johanneischen Bearbeitung zu den Worten Jesu nicht zu denken, und jedenfalls muss doch der Evangelist die Rede der Juden als passend zu den durch ihn formulierten Worten Jesu gedacht haben. — Die Rcpt. hat nach *ουν* das scheinbar fehlende *αυτοις* hinzugefügt, das aber gar keine genaue Beziehung zuliesse.

**) An ein feindliches Suchen (Orig., wogegen 13 33) ist so wenig zu denken, wie an ein bussfertiges (Augustin., Beza, Jansen u. m., vgl. auch Keil), was doch nur auf einzelne gehen und die schriftwidrige Lehre von einem peremtorischen Termin der Gnade (gegen Olsh.) voraussetzen würde. Theodor., Grot., Lck., de W. fassen das Wort nur als Bezeichnung der gänzlichen Trennung, sodass nichts weiter gesagt werde als: »Christum de terris sublatum iri, ita ut inter vivos reperiri non possit«, Maldonat. Allein Stellen wie Ps 10 15. 37 10. Jes 41 12, welche die völlige Vernichtung schildern, können dafür nichts beweisen, da hier,

9 10. 10 26, gleich *πρὸς ἀλλήλους*, doch so, dass das wechselseitige Sprechen eben auf den eigenen Kreis der Leute, im Gegensatz gegen andere beschränkt wird. Zu *ποῦ* im Sinne von: wohin vgl. 3 8: *wohin will dieser* (*οὗτος*, verächtlich) *gehen, da wir ihn* (nach seiner Aussage) *nicht finden werden?* Die Frage ist keineswegs unbegreiflich, wenn Jesus *πρὸς τὸν πέμψαντά με* V. 33 gesagt hat (gegen Meyer), da sie ja die göttliche Sendung Jesu nicht anerkennen wollen, und somit ihnen sein Wort rätselhaft bleiben musste. Ihre hier ausgesprochene Vermutung, welche sie ohnehin selbst nicht für wahrscheinlich halten (daher mit *μή* gefragt), ist ja jedenfalls höhnisch gemeint, da es ihnen nur als die tiefste Entwürdigung erscheinen konnte, wenn er, von seinem Volke verworfen, sich den verachteten Heiden zuwendete. Zu *εἰς τ. διασπορὰν τῶν Ἑλλήνων* von den unter den Hellenen zerstreut lebenden Juden vgl. I Pt 1 1. Win. § 30, 2, a, *α*. Sie meinen also, Jesus wolle sich zu jenen begeben, um von da aus mit den Heiden anzuknüpfen und deren Lehrer zu werden. Unbewusst sprechen sie damit eine Ahnung aus, die durch den Entwicklungsgang des Christentums sich bewahrheiten sollte (vgl. God., de W., Hengst., Keil). — V. **36**. *τίς ἐστιν*) wie Lk 8 9, nämlich seiner Bedeutung nach. Ihr höhnischer Einfall genügt ihnen selbst nicht; denn dass sie ihn suchen würden, und dass sie nicht zu ihm kommen könnten, — sie wissen nicht, was diese seine Behauptung für einen Sinn haben solle*).

---

wie 13 33 (vgl. Jes 55 6. Prv 1 28), offenbar der Nachdruck auf dem Suchen liegt. Auch mit dem Schlusssatz soll nicht nur gesagt werden, dass sie auch nicht zu ihm flüchten können, um bei ihm Schutz zu suchen (Meyer, Schegg, Schnz.). — Das *με* nach *ευρησετε* (WH. nach BTX Vers.) fehlt hier, wie V. 36, in der Rcpt (Tisch., Treg. a. R. i. Kl.) und ist eine mechanische Wiederholung des *με* nach *ζητησετε*. Das dem NT. fremde *εἶμι* (ich gehe, vgl. Nonn., Beng. u. ältere) ist auch hier nicht zu lesen.

*) Die freiere Lehrweise Jesu, seine universalistischen Äusserungen, seine teilweise Nichtbeobachtung der Sabbatsatzungen konnte wohl zu einem solchen spöttischen Gedanken Anlass geben, um so mehr, da unter den Heiden viel teils ernstes, teils (vgl. den Apostel Paulus in Athen) neugieriges Interesse sich den orientalischen Religionen, besonders der jüdischen, zuwendete; s. Ew., Gesch. Chr. p. 110 f. ed. 3. Von einem Zuhilferufen der Heidenmacht ist nicht die Rede (gegen Ebr.). Irrig nehmen Chrys. u. seine Nachfolger (vgl. noch Hengst. u. m.) *ἡ διασπ. τ. Ἑλλ.* gleich dispersi Graeci nach Analogie von Ps 147 2. II Mak 1 27. Ebenso verkehrt ist es, unter *Ἕλληνες* die Hellenisten (Griechische Juden) zu verstehen (Lightf., B.-Crus.), da der Ausdruck im NT. durchgängig (auch 12 20) Heiden bezeichnet. Das Abstract. *διασπορά* ist die Zusammenfassung der Concreta, wie *περιτομή* u. a. Das *ὅτι* ist nicht durch ein vorher gedachtes *λέγων* oder sonstwie zu ergänzen (Buttm. p. 305). Tisch. lässt nach ℵD das *ημεις* vor *ευρησομεν* fort, das doch nur weg-

V. **37—52.** Das Misslingen des Verhaftungsplanes. — *ἐν δὲ τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ*) Da der achte Tag (der 22. Tisri) nach Lev 23 35f. 39. Num 29 35. Neh 8 18 den sieben eigentlichen Festtagen mit zugezählt wurde, wie denn auch Succah f. 48. 1 der letzte Tag des Festes der achte ist, so hat gewiss auch Joh. diesen Tag gemeint, zumal es überhaupt in späterer Zeit gangbar war, von einer achttägigen Laubhüttenfeier zu reden (II Mak 10 6. Joseph. Ant. 3. 10. 4. Midr. Cohel. 118. 3). Derselbe wird der (vorzugsweise) grosse (Jes 1 13) genannt, weil es der Schlusstag des Festes war, der zur feierlichen Rückkehr aus den Hütten in den Tempel bestimmt und als Sabbat geheiligt war nach Lev 23 35f.*). Die ausdrückliche Angabe des Tages zeigt zweifellos, dass es sich um die Ausführung des V. 32 beschlossenen Verhaftungsplanes handelt, die nicht länger aufgeschoben werden konnte, weil man nicht wusste, ob Jesus noch nach dem Feste in Jerusalem bleiben werde. Zu *εἱστήκει* vgl. 1 35. Mitten in den Festjubel hinein, der sich gewiss am grossen Schlusstage aufs höchste steigerte, rief Jesus laut (V. 28) die Worte, die den Sinn des Volkes auf etwas Höheres lenken sollten. Natürlich wird nur das Thema seiner Rede angegeben. — *ἐάν τις διψᾷ* etc.) vom geistlichen Bedürfnis, wie 4 14. 6 35. Mt 5 6. Bei dem *πινέτω* denkt Jesus, wie 4 10, sein Wort als ein erquickendes, jedes geistliche Bedürfnis stillendes Wasser. Die Wahl des Bildes lag nahe genug an einem so freudenvollen, nach Plut. Symp. 4, 6, 2 sogar bacchantischen Feste mit seinen Gelagen (Meyer), das ohnehin so vielfach an die Wasserspende in der Wüste erinnerte**). — V. **38.** *ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ*) ist Nom.

---

gefallen, weil vor *ευρησετε* V. 34, 36 kein Pron. steht. Dass die Hierarchen auf diese Äusserung hin den Haftbefehl einstweilen zurücknahmen (Ew.), ist Einbildung.

*) Die LXX geben den Namen des Tages עֲצֶרֶת (Lev 23 36. Num 29 35. Neh 8 18), d. i. Versammlung, sehr frei durch *ἐξόδιον* (Festausgang) wieder (vgl. Ew., Alterth. p. 481), was natürlich nicht auf den Schluss sämtlicher Jahresfeste (vgl. Hengst. nach Philo de Septenario II, p. 298) geht. Nach dem Tr. Succah (s. Lightf. p. 1032) hiess dieser Tag יוֹם טוֹב d. h. Festtag, und hatte besondere Gebräuche, Opfer, Gesänge; doch wird nichts weiter geboten, als ihn zu ehren »sicut reliquos dies festi«. Ganz willkürlich behauptet Luth., es brauche nicht ein anderer Tag gemeint, sondern der vorige nur jetzt charakterisiert zu sein, sodass diese Verheissung der Gerichtsdrohung V. 34 entgegensteht (vgl. auch Hltzm.). Aber für das Vorige ist garnicht ein bestimmter Tag angegeben. Vgl. z. V. 32. Irrig denken Theoph., Beng., Paul., Schegg u. a. an den 7. Tag des Festes.

**) Gewöhnlich nimmt man als Anlass die täglichen Libationen an, welche an den sieben Festtagen (doch nach R. Juda in Succah 4, 9 auch am achten Tage) zur Zeit des Morgenopfers geschahen, indem nämlich ein Priester in einem goldenen Kruge von drei Log Wasser aus der Quelle Siloah holte und dieses, sowie ausserdem auch Wein, an

abs., der mit αὐτοῦ in die Konstruktion aufgenommen wird (vgl. 6 39). Durch den Glauben vermittelt sich das πίνειν, da nur der Gläubige sein Wort sich aneignet. — καθὼς εἶπεν ἡ γραφή) ist Anführungsformel (vgl. Röm 4 3. 10 11), durch welche die folgenden Worte als Schriftausspruch bezeichnet werden. Zwar findet sich eine gleichlautende Stelle nicht; aber zu Grunde liegt wohl Jes 58 11 (vgl. Hofm., Luth., Ebr., Schegg, Schnz., Keil), das nur frei mit ähnlichen Stellen (besonders Jes 44 3. 55 1, vgl. auch Ez 48 1. 12. Zch 13 1. 14 8. Jo 3 1. 23) kombiniert und mit eigener Erläuterung (vgl. bes. das ἐκ τ. κοιλίας) wiedergegeben ist*). — ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ) Dieser Ausdruck bot sich im Zusammenhange der bildlichen Darstellung, wonach das getrunkene Wasser aus der Bauchhöhle hervorströmt, sehr natürlich dar; dasselbe wird in seinem Leibe zu einem Quell, welcher Ströme (bem. die nachdrückliche Voranstellung des ποταμοί und die Trennung von seinem Genit.) lebendigen Wassers (4 10) ausströmen lassen wird (ῥεύσουσιν, vgl. Job 38 30), d. h. das Wort, welches der Glaubende in sein inneres Leben aufgenommen hat, bleibt nicht in ihm selbst verschlossen,

---

der Westseite des Altars in zwei durchlöcherte Schalen unter Lobgesängen und Musik ausgoss. S. Dachs, Succah p. 368f. Die Berücksichtigung dieser Libation kann, da sie zu den Eigentümlichkeiten des Festes überhaupt gehörte, auch wenn sie am achten Tage nicht mehr stattfand, angenommen werden (da ja Jesus gerade eine höhere Wasserlibation an stelle derselben bietet, vgl. Ebr.), wobei es gleichgiltig ist, ob sie aus der antiken Idee der Wasserspende überhaupt (I Sam 7 6. Hom. Od. μ, 362 al., so de W.), oder nach den Rabbinen (so auch Hengst.) aus Jes 12 3 herrührte, welche Worte bei der Libation vom Volke gesungen wurden. Aber die Anknüpfung an diese Libation ist jedenfalls verfehlt, da Jesus vom Trinken redet und dieses das wesentliche Moment seines Ausspruchs ist, was Schnz., Keil freilich für unerheblich erklären. Vgl. dagegen Whl., Hltzm. Meyer findet in der Einleitung nur eine besondere Feierlichkeit des Auftritts (vgl. God., nach dem sich Jesus als den Antitypus des Felsens in der Wüste darstellt). — Tisch. hat nach ℵD das dem Plusquamp. konformierte Imperf. ἐκραζεν statt des Aor. und das προς με nach ἐρχεσθω weggelassen, das wohl nur in Reminiscenz an Apk 22 17 fortfiel.

*) Ganz verfehlt ist die Verbindung des ὁ πιστ. mit πινέτω (Stier, Gess, Hahn, Steinmeyer, Beitr. z. Schriftverständnis II, p. 123, 9), wodurch das αὐτοῦ auf Christus bezogen wird, da das ἐρχέσθω schon seine Bedingung hat, sowie die Verbindung des καθώς mit πιστεύων, als sollte der schriftmässige Glaube bezeichnet werden (Chrys., Theophyl., Euth.-Zig., Cal. u. a.). An einen apokryphischen oder verlorenen kanonischen Spruch (Seml., Paul., auch Weizs. p. 518, Bleek p. 234, vgl. Ew., der an ein verlorenes Stück der Proverbien denkt) zu denken, ist gegen alle Analogie. God. denkt an die Geschichte vom Felsen in der Wüste Ex 17 6. Num 20 11, Olsh. an diejenigen Stellen, in welchen von einem aus dem Tempelberge ausfliessenden Strome die Rede sei, sodass der Gläubige als lebendiger Tempel dargestellt werde, was eine unpassende Vergleichung ergiebt.

sondern wird sich durch mündlichen Erguss (vgl. Mt 13 35: ἐρεύξομαι) in reichem Masse auch anderen lebendig wirksam mitteilen, sodass die alles Bedürfnis stillende Erquickung von einem auf den anderen überströmt. Vgl. Schnz., Keil *). — V. 39. περὶ τοῦ πνεύματος) Gemeint ist nicht, dass Jesus unter dem Wasser den heiligen Geist verstanden habe (gegen Lck., Hltzm. u. a.), was zu der Ausmalung des Bildes in V. 38 durchaus nicht passt, sondern dass der Ausspruch vom heiligen Geiste gemeint sei, welchen die an ihn gläubig Gewordenen empfangen sollten (ἔμελλον, wie Mk 10 32. 13 4), d. h. dass seine Verheissung sich erst erfüllen werde, wenn der Geist sie zur Verkündigung der im Glauben ergriffenen Heilswahrheit antreiben, und so gleichsam Ströme lebendigen Wassers aus ihnen hervortreiben werde **). — οὔπω γὰρ ἦν) begründet, weshalb die V. 38 gegebene Verheissung sich nicht unmittelbar, sondern erst in der Zukunft erfüllen konnte. Das artikellose πνεῦμα weist klar darauf hin, dass es sich nicht um den Geist an sich handelt, als ob dessen Wirksamkeit in den AT.lichen Propheten geleugnet werden solle, da ja dann auch seine Wirksamkeit in Christo (1 32. 3 34) geleugnet wäre, sondern um solchen Geist, wie ihn die Gläubigen behufs der Erfüllung jener Verheissung empfangen sollten. Dadurch werden alle künstlichen Verklausu-

---

*) Schon Chrys. und seine Nachfolger nahmen κοιλίας gleich καρδίας (vgl. de W.) nach Prv 20 27. Sir 19 12. 51 21. LXX, vgl. das Lat. viscera: Verwechslung des Bildes mit seiner Deutung. Lediglich auf derselben Verwechslung und einer ganz ungehörigen exegetischen Prüderie beruht der Einwand Hofm.'s (Schriftbew. II, 2. p. 13), dass ja das hier gemeinte Wasser nicht in die Bauchhöhle komme. Sonderbar ungehörig zur Einheit des Bildes findet Lange nach Beng. (vgl. auch Weizs.) in κοιλία eine Anspielung auf den Bauch des goldenen Kruges (s. z. V. 37), God. aber auf die innere Höhlung des Wasserfelsens, sodass ἐκ τ. κοιλ. αὐτοῦ dem מִבִּטְנוֹ Ex 17 6 entspräche. Hltzm. erklärt den Ausdruck aus »dem damaligen Kunstgewerbe«. Von der eigenen inneren Befriedigung ist nicht die Rede (gegen B.-Crus., Meyer), und daher 4 14 nicht gleichartig.

**) Zu bemerken ist noch, dass zwar die Libation des Hüttenfestes von den Rabbinen als Symbol der Geistesergiessung gedeutet wird (s. Lightf.), dass dies aber mit dem Spruche Jesu und dessen Auslegung um so weniger in Verbindung zu setzen ist, als derselbe nicht an jene Libation anknüpfen kann (vgl. zu V. 37). Übrigens ist keineswegs an die Geistesausgiessung am Pfingstfeste speziell gedacht (gegen Lck., de W.), sondern an die nach der Verklärung Christi eintretende Geistesmitteilung überhaupt, was keineswegs ein ποτέ oder dergl. erfordert oder inadäquat ist, da ja das starke ποταμοί auf eine mächtige Wirksamkeit nach aussen hinweist, wie sie erst nach dem Geistesempfang möglich war, und den früheren Beginn einer mitteilenden Thätigkeit nicht ausschliesst. — Treg. u. WH. a. R. haben ο (B Mjsc.) statt des attrahierten ον. Tisch. liest πιστευοντες (ℵDX-1 Mjsc. Rept.), das natürlich dem πιστευων konformiert ist.

lierungen des Ausdrucks unnötig*). — ὅτι Ἰησοῦς etc.) *weil Jesus noch nicht zur Glorie erhoben war.* Er musste erst zu seiner himmlischen Herrlichkeit zurückkehren (17 5, vgl. I Pt 1 21), um den Geist vom Himmel aus zu senden, 16 7. Diese Sendung war die Bedingung des nachmaligen εἶναι (adesse). Bis dahin blieben die Gläubigen an die persönliche Erscheinung Jesu gewiesen, während der Geist, der den Gläubigen gegeben werden sollte, als der Paraklet und Stellvertreter Jesu zur Fortführung seines Werkes bestimmt war. S. Kap. 14—16**).

---

*) So denken Hengst., Brückn. an eine die frühere ausser Betracht setzende Wirksamkeit des Geistes, de W. an seine bleibende Wirksamkeit, God. an den Geist in ihnen als ihr Eigentum und persönliches Leben, Whl. gar an den Geist als Person inmitten des weltlichen Wesens, während man meist sich damit begnügt, an den Geist in seiner spezifisch neutestamentlichen Gestalt oder in seiner Bestimmtheit als Prinzip des christlichen Lebens zu denken (Meyer, Luth., Ebr., Schnz., Keil, Hltzm.). — Obwohl übrigens fast alle neueren Ausleger (bis auf Hengst.) mit grösster Zuversicht sich dafür aussprechen, dass sowohl das ἁγιον (Rcpt., Treg. i. Kl.), als das δεδομενον (Lchm. nach Cod. it.) glossatorische (wenn auch richtige) Zusätze seien, und darum nach ℵ 3 Mjsc. Cod. vg. cop. arm. Orig. (Tisch., WH.) das einfache πνευμα lesen, so bleibt es doch höchst auffallend, dass beides sich nur im Cod. Vat. vereinigt findet, und gerade die jüngeren Cod. das blosse ἁγιον haben, das irgend eine Erleichterung des Gedankens durchaus nicht gewährt, während das επ αυτοις in D zeigt, wie eine wirklich glossatorische Erläuterung sich gestaltet haben würde. Dasselbe gilt aber von dem δεδομενον, das gerade ausgelassen werden konnte, weil es die Geistesmitteilung an Christum und die alttestamentlichen Propheten auszuschliessen schien. Das ohnehin sehr unzureichend bezeugte ουπω ην πνευμα erregt in der That den Verdacht, von den Abschreibern im Gedanken an II Kor 3 17 auf Christum bezogen zu sein, der erst, nachdem er selbst Geist geworden, den Geist mitteilen konnte (vgl. in der Sache Thol.).

**) Speziell weisen Meyer, Brückn., God. darauf hin, dass das 16 14 erwähnte Amt des Geistes, Christum zu verherrlichen, seine persönliche Vollendung zur Voraussetzung hat. Ganz willkürlich behauptet dagegen Luth., dass der Geist als der Geist des verklärten Menschensohnes erst durch die Entschränkung Christi von der Beschränktheit seines innerweltlichen Lebens (durch die σάρξ) als solcher frei wurde, weil er bis dahin in Jesu beschlossen war (vgl. Hofm., Schriftbew. I. p. 195f. und im wesentlichen auch Baur, Neutest. Theol. p. 385). Keinesfalls darf man mit de W. den Grund des Ausspruchs in die Rezeptivität der Jünger schieben, die erst nach Jesu Hingang zur reinen und selbstthätigen Entwickelung ihrer Geisteskeime gelangt seien (vgl. Bäuml.), oder die Versöhnung durch den Tod Jesu als Mittelglied einfügen (Hengst. u. ältere), da die Pointe in der Verherrlichung Christi liegt (vgl. Weiss, Lehrbegr. p. 286f.), nicht in dem ihr vorgängigen Tode, noch in der durch den Glauben bereiteten Subjektivität der Jünger.— Das zweite ουπω (Lchm., Treg., WH. nach ℵBD) statt ουδεπω (19 41. 20 9) ist offenbar dem ersten konformiert.

V. 40. ἐκ τοῦ ὄχλου) ergänze τινές, vgl. Buttm. p. 138. Zu ἀκούσαντες mit dem Genit. vgl. 1 37. Der Plural (τῶν λόγων) setzt als selbstverständlich voraus, dass die Worte V. 37. 38 nur das Thema seiner Rede waren, worüber er sich in längerer Rede verbreitete (vgl. Ew., God., Whl.), und dass die Bilderrede Jesu irgendwie auf die Segnungen der Messianischen Zeit ging. Hier wird der Prophet aus Dtn 18 15 von dem Vorläufer des Messias gedeutet, wie 1 21, da andere Jesum V. 41 für den Messias selbst halten. Das γάρ begründet den Widerspruch wieder anderer gegen diese Behauptung: »*doch nicht aus Galiläa kommt der Messias?*« Christi Geburt zu Bethlehem war der Menge unbekannt, da er im Volk als Nazaretaner galt (vgl. z. 1 46). — V. 42. ἡ γραφὴ εἶπεν) wie V. 38. Gemeint sind Jes 11 1. Jer 23 5, und hinsichtlich der Herkunft aus (ἀπό, wie Mt 2 1. 27 57) Bethlehem Mch 5 1. Die Stadt wird bezeichnet als die κώμη (vgl. Mk 8 23), wo sich David befand, weil er dort geboren war und als Hirte seine Jugendzeit verlebte. Vgl. I Sam 16. Zu dem Praes. des Lehrsatzes vgl. 6 14*). — V. 43. οὖν) *also entstand eine Spaltung* (I Kor 1 10) *in der Volksmenge seinethalben.* — V. 44. ἐξ αὐτῶν) Da sofort erzählt wird, wie die nach V. 32 ausgesandten Diener unverrichteter Sache zu den Sanhedristen zurückkehren (V. 45 f.), so können nur sie gemeint sein (vgl. de W.), die der Evangelist ausdrücklich zum Volke (ἐξ αὐτῶν, mit Bezug auf das kollektive ὄχλος V. 40) rechnet, um den Eindruck der Worte Jesu auf sie zu erklären (vgl. V. 49). Hier zeigt V. 46 ausdrücklich, wie die göttliche Behütung (V. 30) sich vermittelte. — V. 45. οὖν) infolge dessen, dass niemand Hand an Jesum zu legen vermocht hatte, zeigt deutlich, dass die V. 44 gemeinten τινές die V. 32 ausgesandten Diener waren, die unverrichteter Sache heim-

*) Nach dem Beginn einer neuen Scene (V. 37) kann τ. λογ. τουτ. V. 40 unmöglich auf sämtliche Festreden Jesu seit V. 14 gehen (gegen Meyer). Die Rcpt. emendiert τον λογον, wie sie das εκ του οχλου durch πολλοι ουν glossiert gegen entscheidende Zeugen. — Das οτι recit. nach ελεγον (BD, Treg. a. R. u. WH. i. Kl.) ist weggelassen, weil auf das ελεγον V. 41 keins folgt, wie dort in D (LX) nach V. 40 zugesetzt. Ganz willkürlich behauptet Hengst., sie hätten die Bethlehemitische Geburt Jesu nicht geleugnet, sondern nur vermisst, dass er von da aus seinen Beruf angetreten. Joh. aber referiert alle die verschiedenen Meinungen an u. St. rein objektiv, weshalb aus dem Mangel einer Berichtigung seinerseits nicht zu entnehmen ist, dem Evangelisten selbst sei die Geburt zu Bethlehem unbekannt gewesen (de W., Weisse, Keim; vgl. Scholten). Vgl. dagegen selbst Hilg., Einl. p. 719. — Das zweite αλλοι in V. 41 (Tisch. nach ℵDa Mjsc., vgl. Rcpt. αλλοι δε nach Min.) ist offenbar dem ersten konformiert statt des scheinbar inkoncinnen und doch offenbar absichtlichen οι δε. Die Berufung auf die Schrift V. 42 nötigt natürlich nicht, gegen V. 40 an Schriftgelehrte (Lck.) zu denken.

kehrten. Der Eindruck der Rede Jesu hatte ihnen nicht nur die Vollziehung jenes Befehls, sondern auch jede Ausflucht oder Entschuldigung moralisch unmöglich gemacht. Bem., wie die Hohenpriester und Pharisäer (V. 31) durch Nichtwiederholung des Artikels als eine Kategorie zusammengefasst werden, nämlich als die Sanhedristen, welche zur Sitzung versammelt zu denken sind, um den Erfolg ihrer Massregel abzuwarten. Auf sie weist das ἐκεῖνοι zurück, als auf das (der Wortstellung nach) nächste, aber dem Schreibenden (der eben von den Dienern erzählen will) ferner stehende Subjekt. Win. § 23, 1. Zu διὰ τί vgl. Mk 2 18. 7 5. — V. **46**. Das an sich entbehrliche ὡς οὗτος λαλεῖ ὁ ἄνθρ. malt absichtlich den unerhörten Eindruck der Worte Jesu*).

V. **47**. οἱ Φαρισαῖοι) werden als die Antwortenden genannt, weil sie am eifrigsten waren, über die Orthodoxie zu wachen (vgl. V. 32), und am ungeeignetsten, sich dem Eindruck eines ihnen fremdartigen Geistes hinzugeben (1 24): *doch nicht auch ihr* — Diener des heiligen Gerichts, die sich nur in strenger Loyalität nach ihren Vorgesetzten zu richten haben, — *seid verführt?* — V. **48**. »*Doch nicht einer aus den Sanhedristen ist gläubig geworden an ihn, oder aus den Pharisäern?*« Echt hierarchisch setzen sie voraus, dass ohne ihren Vorgang oder den der Pharisäer, die, auch abgesehen von ihrer teilweisen Mitgliedschaft im Sanhedrin, als die eigentlichen Orthodoxen und Frömmigkeitsmuster in Israel galten, keiner an ihn glauben dürfe. — V. **49**. ἀλλά) wie V. 27, abbrechend und rasch zur folgenden gegenteiligen Ausrufung überführend: *aber dies Volk, das ja das Gesetz nicht kennt, ist verflucht.* Das mit grösster Verachtung gesprochene ὁ ὄχλος οὗτος meint nicht nur die Anhänger Jesu (B.-Crus., Meyer, Keil), sondern das ganze gemeine Volk, diesen Pöbelhaufen in ihrem Sinne, welchen das Folgende charakterisiert. Die subjektive Negation beruht darauf,

---

*) Nach Meyer sind solche gemeint, die der zuletzt angeführten Ansicht angehörten und die der Streit erhitzt hatte. Allein es ist doch schlechterdings nicht einzusehen, wie der Streit über die Messianität Jesu sie zu einem Akt der »Volksjustiz« anregen sollte; und dass sie den ausgesandten Dienern helfen (Luth.) oder zuvorkommen (Olsh.), oder sie antreiben (God.) wollten (vgl. Keil), ist rein eingetragen. Whl. denkt an solche, wie sie V. 30 erwähnt. Noch Hltzm. findet den Ausdruck unklar, der doch für jede kontextmässige Exegese nicht den geringsten Zweifel übrig lässt. Dass »auch sie« unverrichteter Sache heimkehrten (Meyer, Schnz.), steht eben nicht da. — Lies das Comp. επεβαλεν V. 44 (Tisch., Rcpt.) statt des Simpl. (BLT, wo das επ- lediglich durch Schreibeversehen vor εβαλ. ausgefallen). Die V. 46 in BLT (Lachm., WH.) fehlenden Worte ως ουτος λαλ. ο ανθρ. werden p. hom. ausgefallen sein, während die Rcpt. (1 Mjsc.) das monotone λαλει (Treg. i. Kl.) und D ο ανθρ. streicht.

dass nur ihre Unkenntnis des Gesetzes es erklärt, wenn sie sich von einem Menschen wie dieser Jesus verführen lassen. Darin eben sehen sie ein Zeichen des Fluches, der auf ihnen ruht*). Der Plur. ἐπάρατοι geht auf das kollektive ὄχλος (vgl. V. 44). Mehr als schimpfen können sie nicht, da der Eindruck, welchen die Rede Jesu auf die Diener gemacht hat, zeigt, wie gewaltig dieselbe die ganze Volksmasse ergriffen hatte und sie darum nicht weiter gegen jene vorgehen können. Über die grenzenlose Verachtung des Jüdischen Gelehrtenstolzes gegen die ungelehrte Menge (עם הארץ) s. Gfrörer in ZTh. 1838. I. p. 130. — V. 50. πρότερον) vgl. 6 62: *der vormals zu Jesu gekommen war* (3 1 f.), *obwohl er einer von ihnen* (den Pharisäern) *war.* Die Pharisäer im Sanhedrin hatten sich so entschieden und leidenschaftlich gegen Jesum ausgesprochen, als ob seine Schuld bereits eine ausgemachte Sache wäre. Dagegen erhebt nun Nikodemus, welcher seitdem, dass er mit Jesu die nächtliche Unterredung gehabt, im Stillen ihm zugethan war, eine Einsprache, in welcher er nüchtern, schlicht und recht die erhitzten Kollegen selbst auf das Gesetz (vgl. Dtn 19 15) verweist. — V. 51. ἡμῶν) bezeichnet das Gesetz als die von ihnen gemeinsam anerkannte Autorität, die selbst verhört (Dtn 1 16 f.), erkennt und richtet. Der Art. vor ἄνθρωπον bezeichnet den jedesmal in dem gegebenen Falle in Frage kommenden (vgl. 2 25), und das Praes. τί ποιεῖ geht darauf, wie sein Thun nach dem erkenntnismässig festgestellten Thatbestand beschaffen ist. — V. 52. »*Doch nicht auch du bist* (wie Jesus) *aus Galiläa?*«, sodass also deine Sympathie für ihn eine landsmännische wäre. Das Auftreten eines Propheten aus Galiläa wird nach der für Propheten feststehenden Norm verneint (bem. das Praes., wie V. 42). Die Sanhedristen führt der unbedachte Eifer zu geschichtlichem Irrtum; denn abgesehen von der unbekannten Herkunft vieler Propheten, war wenigstens Jonas nach II Reg 14 25 aus Galiläa, vielleicht auch Nahum, dessen Heimat Elkosch

*) Natürlich ist nicht gemeint, sie hätten aus der Nichtkenntnis des Gesetzes die Nichtbefolgung geschlossen (Ew., Hengst.); noch weniger ist es als Dekret zu fassen (Kuin. u. m.), als hätte der Sanhedrin jetzt beschlossen, oder wenigstens sofort nach Massgabe des unbedachten Wortes formuliert (B.-Crus., Luth., Keil), was 9 22 erwähnt ist. Eine solche Bannung des ὄχλος in Masse wäre ungereimt gewesen. Nach Meyer versteht sich von selbst, dass die Redenden ihre amtlichen Diener nicht mit zum ὄχλος rechnen, vielmehr klüglich deren Bewusstsein von dem Begriffe des ὄχλος sondern, während sie ja eben dadurch die ihnen unbegreifliche Verblendung ihrer Diener erklären. Gekünstelt Paul., Kuin., Keil: sondern dieses unwissende Volk scil. glaubt an ihn. Verflucht sind sie! — Tisch. streicht V. 47 nach ℵD das *ουν* nach *απεκρ.*; das in BK fehlende *αυτοις* haben Treg., WH. i. Kl. Statt des klassischen *επαρατοι* (ℵBT) hat die Rcpt. V. 49 das in den LXX gangbare *επικαταρατοι.*

freilich Michael., Eichhorn, Ew. u. a. in Assyrien suchen. Hosea war aus dem nördlichen Reich Israel (Samaria)*).

7 53—8 11. Die (unechte) Perikope von der Ehebrecherin.

Die Perikope ist ein aus der apostolischen Zeit herrührendes Schriftstück eines unbekannten Verfassers, welches, in verschiedenen Textgestaltungen verbreitet, wahrscheinlich schon im zweiten, spätestens dritten Jahrh. (vgl. Constitut. Apost. 2, 24, 4) in das Johannesevang. eingefügt wurde. Dass die Erzählung aus dem Evang. sec. Hebr. geflossen sei, wie ältere Kritiker (vgl. auch Lck., Bleek, God.) annahmen, ist wenig wahrscheinlich, da die von Papias (bei Eus. h. e. 3, 39) erwähnte Geschichte aus demselben von einem Weibe handelte, das wegen vieler Sünden verleumdet war, also schwerlich (wie schon Rufin. annahm) mit unserer identisch war. Volkmar und Harnack dachten an das Petrusevangelium, Resch an das Matthäische Urevangelium. Der Abschnitt ist aber frühe in den Johanneischen Text eingeschaltet; denn er findet sich schon in den meisten Cod. der Itala, in der Vulgata u. anderen Vers.; Hieron. adv. Pelag. 2, 17 fand ihn bereits »in multis et Graecis et Latinis Cod.« und mehr als hundert der jetzt noch vorhandenen Cod. (darunter D) enthalten ihn. Es liegt kein Grund vor, ihn für eine sittlich anstössige, tendenziöse Erdichtung (Hengst.) oder doch für ungeschichtlich (Whl., der nur V. 7 für den Kern der erdichteten Erzählung hält) zu erklären. Es ist eine ganz dem synoptischen Evangelientone entsprechende Überlieferung, die, richtig aufgefasst, durchaus das Gepräge der inneren Wahrheit trägt und keinen Grund späterer Erfindung verrät. Das Hinausgehen Jesu an den Ölberg und seine Rückkehr in den Tempel erinnert ganz an seinen letzten Auf-

*) Dass mit dem *εἷς ἐξ αὐτῶν* V. 50 angedeutet sei, dass ihre Behauptung V. 48 doch wenigstens eine Ausnahme habe (Schnz., Keil), liegt doch wohl fern. Die Streichung von *ο ελθων προς αυτον προτερον* (Tisch.) ist durch ℵ ganz ungenügend motiviert; nur das *νυκτος* (Rcpt. nach 𝒜 Mjsc.) ist nach 1939 an verschiedenen Stellen hinzugefügt. V. 51 lies nach entscheidenden Zeugen *πρωτον παρ αυτου* statt *παρ αυτου προτερον* (Rcpt.). — Als Subjekt zu *ἀκούσῃ* und *γνῷ* ist nicht *ὁ κριτής* zu ergänzen. Ebr. denkt V. 52 daran, dass, seit es ein Galiläa im jetzigen Sinne gab, d. h. seit der Rückkehr aus dem Exil, wirklich kein Prophet von dorther aufgetreten war, Hengst. schiebt dem *προφ.* unter: eine prophetische Hauptfigur und grössere Anzahl von Propheten. Da das Axiom, welches sie aufstellen, nur der Geschichte entnommen sein kann, so ist das *εγειρεται* keine Erleichterung (gegen Meyer), und gegen das schlechtbezeugte *εγηγερται* (Rcpt.) festzuhalten. Dass aber der Evangelist den Irrtum der Sanhedristen geteilt oder begangen (Bretschn., Baur), kann aus dem Fehlen einer Berichtigung um so weniger entnommen werden, als ja der Einwurf Jesum, den er treffen sollte (sofern, wenn kein Prophet, dann um so weniger der Messias aus Galiläa her sein kann), gar nicht traf, da er nicht aus Galiläa her war, wie die Leser aus den synopt. Evangelien wussten (vgl. z. 1 46).

enthalt in Jerusalem (vgl. Lk 21 37), und Hltzm. u. a. halten die Perikope gradezu für ein dorthin gehöriges Stück der synoptischen Grundschrift, wie schon Hitzig sie nach Mk 12 17 einschaltete. Aber Johanneisch ist die Erzählung schon darum nicht, weil sie in auffallender Weise durch 7 53 an das Vorige angeknüpft wird und die Einheit des 8 12ff. fortgesetzten Berichtes zerreisst; ihr ganz den synoptischen Berichten ähnlicher Ton und Charakter, wozu besonders auch das bei Joh. nicht vorkommende Vorlegen einer versuchlichen Gesetzesfrage gehört, zeigt selbst im Sprachlichen Abweichungen von der Johanneischen Weise. Vgl. das immer wiederkehrende *δέ* statt des Johanneischen *οὖν* und Ausdrücke wie *ὄρθρου, πᾶς ὁ λαός, καθίσας, ἐδίδασκεν αὐτούς, οἱ γραμματ. κ. οἱ Φαρισ., ἐπιμένειν, ἀναμάρτητος, καταλείπεσθαι* und *κατακρίνειν*, auch *πλήν* V. 10 (Elz.). Der Abschnitt hat auch keineswegs in allen Exemplaren des Johannesevangeliums Aufnahme gefunden, sondern wurde schon seit dem dritten und vierten Jahrh. stillschweigend oder ausdrücklich aus dem kanonischen Texte verwiesen: denn Orig., Apollin., Theod.-Mopsv., Cyr., Chrys., Nonn., Theophyl., Tert., Cypr. u. a. Väter (ausser Hier., Ambr., Augustin., Sedul., Leo, Chrysol., Cassiod.) nebst den Katenen schweigen gänzlich von unserer Perikope; Euth.-Zig. erklärt sie zwar, bemerkt aber ausdrücklich, dass sie in den besten Handschriften fehle oder obelisiert werde. Sie fehlt in vielen Versionen (in Syr. p., in den meisten Handschr. der Copt., Ar. Sahid. Arm. Goth. Verc. Brix.) und den ältesten Cod. (ℵ A B C L T X Δ, unter welchen zwar A C hier defekt sind, aber nach Tisch. die Perikope nicht gehabt haben können, L Δ einen leeren Raum lassen); andere Cod. verdächtigen sie durch Asterisken oder einen Obelus, oder erklären sie in Scholien (s. b. Scholz u. Tisch.) ausdrücklich für verdächtig. Sie scheint an unserer Stelle eingeschoben, weil sie ebenfalls einen misslungenen Angriff auf Jesum berichtet und den Spruch 8 15f. zu illustrieren schien. Einige Cod. (1. 19. 20 al.) verweisen die Perikope als zweifelhaften Anhang an das Ende des Evangeliums; andere (13. 69. 124. 346) setzen sie nach Luk 21 38. Für die verschiedenen Rezensionen, in welchen die Exemplare umliefen, zeugen die auffallend vielen Varianten, welche nach Meyer grossen Teils nicht das Gepräge der Zufälligkeit und Willkür, sondern das der verschiedenartigen Ursprünglichkeit an sich tragen; besonders Cod. D hat eine eigentümliche Textgestaltung*).

---

*) Verneint ward die Johanneische Abfassung von Erasm., Beza, Grot., Wttst., Seml., Morus, Haenlein, Wegsch., Paul., Tittm. (Melet. p. 318 ff.), Knapp, Seyffarth, Lck., Credn., Thol., Olsh., Krabbe, B.-Crus., Bleek, Weisse, Baur, de W., Guericke, Reuss, Brückn., Luth., Ew., Bäuml., Hengst., Schenk., God., Scholten, Keil, Whl., Hltzm. u. m., wie auch Lchm., Tisch., Treg., WH., Weiss den Abschnitt aus dem Texte verwiesen haben. Vgl. noch Zahn, Gesch. des NTl. Kanons I, p. 854. II, p. 703 f. Verteidigt dagegen ist die Authentie im Altertume besonders von Augustin (de Conjug. adult. 2, 7), nach welchem die

V. 53. καὶ ἐπορεύθη ἕκαστ. etc.) Schon diese Anknüpfung ist ein ungeschickter Übergang, den der Interpolator gemacht hat. Denn nach dem Kontext geht die Bemerkung auf die Sanhedristen (Grot., Lampe u. v., auch Maier, Lange), ist dann aber auffallend müssig, da nicht dasteht, dass sie nach Hause gingen, ohne etwas wider ihn zu unternehmen (Whl.); und 8 1 bildet dazu einen schiefen Gegensatz. Daher dachten Meyer, de W., Luth., Schegg, Schnz., Keil an das Volk, sodass hier der Abschluss der Scene V. 37—44 vorläge, was aber nach der Zwischenscene V. 45—52 kontextwidrig ist. An beide zugleich zu denken (Hengst., Ebr.), ist natürlich ebenso unmöglich, wie (mit Paul.) an die Festpilger, die in ihre Heimat zurückkehrten.

Kap. VIII.

V. 1 ff. εἰς τ. ὄρος τ. ἐλαιῶν) wo Jesus während des letzten Passahfestes zu übernachten pflegte, vgl. Lk 21 37. Joh. nennt den Ölberg nirgends. — V. 2. ὄρθρου) wie Lk 24 1, wofür Joh 18 28. 20 1 πρωΐ braucht, wie ὁ ὄχλος für πᾶς ὁ λαός (Lk 18 43. 19 48); auch καθίσας ἐδίδ. αὐτ. (Lk 5 3. Mk 9 35) ist synoptisch (vgl. dagegen 7 37). Nicht auffallend wäre, dass kein Inhalt seines Lehrens angegeben ist (vgl. 7 14), und dass sich auch nach dem Festschlusse das Volk um Jesum schart, nach dem grossen Aufsehen, welches sein Auftreten im Feste gemacht hatte. — V. 3. οἱ γραμματεῖς κ. οἱ Φαρισαῖοι) vgl. Mt 5 20, bei den Synoptikern die ständige Gegnerschaft Jesu, nie bei Joh. Sie erscheinen hier nicht etwa als Zeloten (Wttst., Kuin., Stäudlin), aber auch nicht in offizieller Eigenschaft, etwa als Gesandte des Sanhedrin. Das Weib, das sie herbeiführen und in die Mitte (des Bereiches, in welchem Jesus lehrt) stellen (στήσ. ἐν μέσῳ, wie Act 4 7), war nach der näheren Bestimmung in V. 4 auf frischer That (ἐπ' αὐτοφ., wie Eur. Jon. 1214) im

---

Erzählung von Schwachgläubigen oder Feinden des wahren Glaubens ausgestossen worden ist, weil dieselben gefürchtet hätten: »peccandi impunitatem dari mulieribus suis« — neuerlich von Mill, Wolf, Lampe, Beng., Heum., Michael., Storr, Dettmers (Vindiciae αὐθεντίας textus Gr. peric. Joh 7 53 ff. Francof. 1793), Stäudlin (in 2 Dissert. Gott. 1806), Hug (de conjugii Christ. vinculo indissolub. Frib. 1816. p. 22 ff.), Kuin., Möller (neue Ansichten p. 313 ff.), Scholz (Erklär. der Evang. p. 396 ff. u. NT. I, p. 383), Klee u. m., besonders auch Maier I, p. 24 f., Ebr., Lange, Horne, Introduct. of the textual criticism of the NT. ed. Tregelles p. 465 f., Schegg, Schnz., und im Interesse der Unechtheit des Evangeliums von Bretschn., Strauss, B. Bauer, Hilg. (Evang. p. 284 ff. u. noch ZwTh. 1863. p. 317, Einl. p. 707), Thoma, Jacobsen, Pfleiderer. Für die Echtheit eines durch freie Variantenbenutzung geläuterten Textes erklärt sich Schultheß in Win. u. Engelh. krit. Journ. V. 3. p. 257—317.

Ehebruch ergriffen. Der Buhle, welcher ebenfalls des Todes schuldig war (Lev 20 10. Dtn 22 24), konnte entflohen sein. — V. 5. λιθοβολεῖσθαι) Der Ausdruck (wofür Joh 10 31ff. λιθάζειν braucht) stammt aus Dtn 22 21. 24, wo das Gesetz die Steinigung ausdrücklich für den besonderen Fall bestimmt, dass eine verlobte Braut in der Stadt (wo sie hätte Hilfe herbeirufen können) von einem anderen sich beschlafen lässt. Es hindert durchaus nichts, anzunehmen, dass dieser bestimmte Fall hier vorlag, und demnach τὰς τοιαύτας die derartigen Ehebrecherinnen bezeichnet, da die Verlobte in der Gesetzesstelle ausdrücklich אֵשֶׁת רֵעֵהוּ genannt, ihr Vergehen also als qualifizierter Ehebruch betrachtet ist, wie es denn auch Philo, de leg. special. II. p. 311 als εἶδος μοιχείας bezeichnet (vgl. Lightf., Schegg, Schnz., Hltzm.). Den Ausdruck נאף aber gebraucht der Gesetzgeber im ganzen Zusammenhange, auch bei den Fällen eigentlichen Ehebruchs, nicht*).

V. 6. πειράζοντες αὐτόν) wie Mk 10 2. Ohne Frage setzten sie voraus, dass er nach seiner so oft bewährten Milde gegen die Sünder das Weib gegen den harten Urteilsspruch des Gesetzes in Schutz nehmen werde (Euth.-Zig., Beng., Lampe, Thol., Bäuml., Keil, Schegg, Hltzm.). Gewöhnlich betrachtet man die Frage als dilemmatische, man habe Jesum entweder beim Sanhedrin als Gegner des Gesetzes belangen, oder bei der gehofften Entscheidung für Moses bei der Römischen Obrigkeit verklagen wollen, sofern nach Römischem Kriminalrecht Ehebruch nicht mit dem Tode bestraft, und die Steinigung insbesondere von den Römern überhaupt verworfen wurde (Meyer nach Hug)**). Allein dies konnte doch für Jesum nur verfäng-

---

*) Gewöhnlich sieht man das Weib als Ehefrau an; und da Lev 20 10 und Dtn 22 22 den Ehebrecherinnen dieser Art nicht namentlich die Steinigung, sondern im allgemeinen die Todesstrafe zuerkannt ist, so schliesst man hieraus entweder auf die innere Unwahrheit der ganzen Erzählung (Wttst., Seml., Morus, Paul., Lck., de W., Baur u. m., vgl. auch Hengst., Whl.), oder man nimmt an, dass mit der nicht näher bestimmten Todesstrafe des Gesetzes (»des Todes sterben«) die Steinigung gemeint sei (Michael., Mos. R. § 262, Thol., B.-Crus., Ebr., Keil, Archäol. § 153. 1, Ew., God.). Doch vgl. Saalschütz, Mos. Recht p. 571. Der Talmud wenigstens bestimmt Sanhedr. f. 51. 2: »Filia Israelitae, si adultera, cum nupta, strangulanda, cum desponsata, lapidanda«, und zwar nach dem Kanon: Omnis mors, cujus est mentio in lege simpliciter, non alia est quam strangulatio, dessen Giltigkeit für die Zeit Christi Michael., Keil u. a. bestreiten. Die Annahme von Grot., dass seit der Zeit Ezechiels für den Ehebruch die verschärftere Strafe der Steinigung eingeführt sei, ist mit Ez 16 38. 40. hist Sus. 45 nicht zu begründen und würde dem *Μωϋσῆς ἐνετείλατο* gegenüber nichts helfen.

**) Ebr. bezieht nach Michael. die Frage darauf, ob überhaupt das gerichtliche Verfahren einzuleiten sei, oder nicht, was er darum für verfänglich hält, weil damals die Todesstrafe bei Ehebruch schon

lich werden, wenn er mit Nichtachtung des römischen Bestätigungsrechtes (Grot., B.-Crus., Hitzig, Luth., God.) zu sofortiger Urteilsvollstreckung aufforderte, und darauf ging ja die Frage garnicht. Unmöglich konnte man Jesu zumuten, sich für eine Steinigung ohne Urteilsspruch durch Volksjustiz auszusprechen. Wenn Jesus sich bückend (κύψας, wie Mk 1 7) mit dem Finger auf die Erde schreibt, so will er damit andeuten, dass die Frage ihn nichts angehe (vgl. schon Euth.-Zig.). Einzelne Beispiele dieses Benehmens dessen, der von seiner Umgebung absieht und sich, in sich selbst vertieft, seiner eigenen Gedankenwelt oder Einbildungskraft überlässt, aus Griechen und Rabbinen s. b. Wttst. Bem. das schildernde Imperf. Der Leser sieht ihn mit dem Finger schreiben. Die Zusätze in Cod. καὶ προσποιούμενος und (stärker bezeugt) μὴ προσποιούμ. sind verschiedenartige Glosseme, und zu erklären: obwohl sich nur so stellend (simulans), als ob er schriebe, und: ohne sich um sie zu bekümmern (dissimulans*). — V. 7. ἐπέμενον) mit

---

ganz ausser Gebrauch gekommen sei. Um so weniger aber hatte man dann ja einen Grund der Anklage, mochte er sich nun für oder gegen die herrschende Praxis entscheiden. Andere fanden das Dilemma gar darin, dass er sich entweder gegen das Gesetz oder gegen seine sonstige Milde (Augustin., Ersm., Luther, Calv., Jansen, Corn. a Lap., Schegg, vgl. Ew.) und seine eigene Nichtbeachtung des Gesetzes (Hilg.) aussprechen müsse. Lck., de W., Brückn., u. m. (vgl. Baur, der für die Grundidee der Dichtung nur das die Macht jeder Sünde brechende Bewusstsein der eigenen Sündhaftigkeit gegenüber den Pharisäischen Anklagen wider Jesum hält) verzichten auf die Bestimmung des Versuchlichen in der Frage, die Olsh. für gutmütige Erfragung nimmt, Schegg auf eigene Unschlüssigkeit zurückführt. Hengst., Whl. finden hier eine ungeschichtliche Vermischung von Gesetz und Evangelium.

*) Was Jesus geschrieben, ist natürlich nicht einmal zu fragen, auch nicht, ob und was für eine Antwort er mimisch habe andeuten wollen (Michael.: die Antwort: wie geschrieben steht). Viel Wunderliches bei den älteren, unter denen Hier. meint, er habe die Sünden der Ankläger und aller Menschen geschrieben. S. Wolf u. Lampe, auch Fabric. Cod. Apocr. p. 315, welcher meint, Jesus habe den Ausspruch V. 7 geschrieben (nach Beda: vgl. auch Ew., Gesch. Chr. p. 480 ed. 3, God., Schnz., der aber noch lieber an Ps 50 16 denken will). Wenn Jesus mit dieser symbolischen Gebärde die Abgabe eines Bescheides schweigend abweist, so ist das kein seiner sittlichen Würde unwürdiges Spiel (God. u. Hengst., der deshalb die Geschichte für erdichtet hält); es soll auch nicht bloss andeuten, dass die Frager wegen ihrer Böswilligkeit keine Antwort verdienen (Luth., Keil, ähnlich Whl.), da er ja andere böswillige Fragen beantwortet hat, oder Ausdruck einer ruhigen Majestät sein, die in ihrer spielenden Musse mit keinem Strassenskandal behelligt sein will (Lange), sondern er thut es ohne Zweifel nach dem Grundsatze, sich nicht in die obrigkeitliche (hier kriminalrechtliche) Sphäre zu mischen, Mk 12 15 ff. Lk 12 13 f. Vgl. Melanth., Beng., Neand., Schegg, Schnz., Hltzm. u. a. Die in dem Gestus liegende Geringachtung hatten die Versucher verdient.

folgendem Part., wie Act 12 16, vgl. dazu Buttm., p. 257. Zu ἀναζώσας vgl. Lk 13 11. 21 28. Nur die Erklärung des ἀναμάρτητος von Sündenfreiheit überhaupt (Luth., Ew., Hengst., God., Schegg, Keil, Schnz., Whl. nach älteren) lässt den Gedanken mit voller Klarheit hervortreten, wonach das Bewusstsein der eigenen Sündhaftigkeit davon abhalten muss, sich (ohne Amt und Beruf), wie die Frager gethan, zum Kläger und Richter aufzuwerfen (vgl. Mt 7 1). Die Zeugen sollten nach Dtn 17 7 (Act 7 58) den ersten Stein werfen, und als solche hatten die Frager nach V. 4 sich aufgespielt. Wenn Jesus sie also auffordert, wer von ihnen sich sündlos fühle, der möge als erster den Stein auf sie werfen (bem. die Prägnanz in dem ἐπ' αὐτῇ), mit welchem sie nach dem Gesetz gesteinigt werden sollte, so erklärt er sich so wenig gegen das Gesetz (V. 5), dass er vielmehr thut, als ob die Frage dadurch völlig entschieden sei, und es sich nur noch um die Vollstreckung des Gesetzes handle. Dann aber trat die Frage an sie heran, ob sie, die sich willkürlich zu Klügern aufgeworfen, trotz dessen, was ihr Gewissen ihnen sagte, nun auch die Konsequenzen davon ziehen wollten*). — V. 8. πάλιν etc.) zur Andeutung, dass er nichts weiter mit der Sache zu thun habe. — V. 9. ἐξήρχοντο) Das Imperf. schildert, wie sie abzogen, einer wie der andere (εἷς καθ' εἷς, wie Mk 14 19), indem sie anfingen von den an Jahren Älteren (ἀπὸ τῶν πρεσβυτέρων, vgl. II Joh 1. III Joh 1). Die Bejahrteren waren auch besonnen und klug genug, zuerst davonzugehen, statt sich noch mehr zu kompromittieren, weil sie sich der böswilligen Absicht ihrer Frage bewusst waren, und sich so am wenigsten schuldlos fühlten. Das überwiegend als echt

* Ob ἀναμάρτητος in Betreff einer bestimmten Kategorie oder Spezies der ἁμαρτία gemeint sei (II Mak 12 42. Dtn 29 18, vgl. auch ἁμαρτωλός Lk 7 37), darüber entscheidet lediglich der Kontext. Derselbe fordert aber keineswegs, hier an die Freiheit von der speziellen Sünde des Ehebruchs oder von Unzuchtsünden überhaupt zu denken (Lck., Meyer, de W., Hltzm.), da, auch abgesehen von der Frage, ob Jesus dergleichen bei allen Schriftgelehrten und Pharisäern voraussetzen konnte, dies durchaus näher angedeutet sein müsste, weil darin gerade die Pointe der Antwort läge (vgl. besonders Ebr., nach welchem Jesus andeutet, dass die herrschende Entsittlichung es sei, welche die Anwendung des Gesetzes unmöglich mache). Keinesfalls ist vom Mangel an bürgerlicher Unbescholtenheit (B.-Crus.) die Rede. Baur trägt von der richtigen Erklärung aus ganz willkürlich den Gedanken ein, dass jede Sünde vergeben werde, sobald man das Bedürfnis der Sündenvergebung anerkennt. Das Strafamt der Obrigkeit bleibt damit selbstverständlich ganz unberührt (gegen Luther), weshalb die Antwort auch nicht als Zeugnis gegen die Todesstrafe (Mittermayer, die Todesstrafe 1862) zu gebrauchen und nicht unvorsichtig zu nennen ist (gegen Hengst.). Jesus lässt eben die Rechtsfrage gänzlich auf sich beruhen und giebt der Frage eine Wendung auf das rein sittliche Gebiet (vgl. Luth.).

bezeugte ἕως τῶν ἐσχάτων ist mit εἷς καθ' εἷς zu verbinden, sodass ἀρξάμ. ἀπὸ τ. πρ. Zwischensatz bleibt: *bis zu den Letzten,* nämlich welche hinausgingen, d. i. bis alle hinaus waren (Luth., Keil, Schnz.)*). Das μόνος schliesst die Anwesenheit der Jünger und des entfernteren Volkes nicht aus, auf dessen Anwesenheit sogar das ἐν μέσῳ ἑστῶσα hinzudeuten scheint. — V. **10.** οἱ κατήγοροι) vgl. Act 23 30. 35: die dich bei mir, als ob ich Richter sein sollte, angeklagt haben. Die Frage: »*Hat keiner dich verurteilt* (κατακρίν., wie Mk 10 33, nie bei Joh.)*?*« bezieht sich nicht auf den Gerichtsspruch (Hengst.), zu dem ja die Kläger nicht befugt waren, sondern auf das Urteil, das sie damit antizipiert hätten, wenn sie sich zur Steinigung (V. 7) bereit erklärten. — V. **11.** οὐδὲ κτλ.) *auch ich nicht verurteile dich.* Eben weil er die ganze rechtliche Frage dem zuständigen Richter anheim stellt, behält er sich nur das sittliche Recht der Ermahnung vor: μηκέτι ἁμάρτανε (5 14)**).

Das zweite Hauptstück dieses Teiles (8 12—59) führt uns den zweiten Angriff auf Jesum vor. Auch er beginnt mit einem einleitenden Abschnitt, dessen beide Teile (V. 12—20. 21—29) den vorbereitenden Abschnitten des ersten (7 14—30. 31—36) parallel laufen.

V. **12—29.** Das Selbstzeugnis Jesu in Jerusalem. — οὖν) nimmt nach der Zwischenscene 7 45—52 die Darstellung der Wirksamkeit Jesu wieder auf. Das πάλιν weist auf das letzte Reden Jesu im Tempel (7 37 f.) zurück, dessen Eindruck

*) Nach Hieron., Euth.-Zig. bückte sich Jesus V. 8 nochmals zur Erde, um ihnen Raum zu geben, sich fortzuschleichen, aber der Gestus muss denselben Sinn haben, wie V. 6. Die Rept. hat V. 9 nach ακουσ.: και υπο της συνειδησεως ελεγχομενοι gegen erhebliche Zeugen; es ist ein (der Sache nach richtiges) Glossem. Weder können die πρεσβύτεροι V. 9 die Volksältesten sein (Lck., de W., Hengst.), die V. 3 garnicht genannt sind, und von denen nicht abzusehen ist, weshalb sie gerade zuerst fortgingen, noch οἱ ἔσχατοι die Geringsten dem Range nach so die meisten neueren, auch B.-Crus., Maier, Lange), was der Kontext erst recht nicht ergiebt. Warum ihre Beschämung nur zu verstehen sein soll, wenn sie sich der Unzuchtsünden schuldig wussten, was doch bei den Bejahrten ohnehin auffällt, ist nicht abzusehen (gegen Brückn.). Schegg, Hltzm. fassen das ἕως τ. ἐσχ. brachyologisch: anfangend von — und fortfahrend bis, wofür die analoge Stelle Mt 20 8 sprechen könnte.

**) Gewiss mit Unrecht will Meyer (vgl. auch Schnz.) daraus den eherechtlichen Grundsatz ableiten, dass im Ehebruchsfalle die Busse des schuldigen Teiles die Fortführung der Ehe zulässig macht. Die Antwort Jesu involviert keine Sündenvergebung, geschweige denn eine sittliche oder gar rechtliche (Hengst.) Freisprechung, die garnicht seines Berufes war, auch nicht auf Grund seiner Sündlosigkeit (gegen Ebr.). Aber auch die Hinweisung auf seinen Messianischen Beruf (3 17), nach welchem er nicht zu verdammen, sondern zu retten gekommen war (Meyer, Hltzm.), passt nicht recht, da seine Messianische Vollmacht in der ganzen Verhandlung nicht zur Sprache gekommen ist.

7 46 geschildert war; daher das auf das dortige ἐλάλησεν hinweisende ἐλάλησεν, das mit dem folgenden λέγων die Stelle eines εἶπεν vertritt. Erst aus V. 20 erhellt, dass auch diese Rede im Tempel gehalten wurde, weshalb αὐτοῖς ganz allgemein auf die Menge geht, die sich bei seiner Lehrwirksamkeit um Jesum zu versammeln pflegte, und über deren Verführung durch ihn die Hierarchen sich 7 47—49 beklagten. Über die Zeit ist nichts Näheres angegeben, da, ähnlich wie 7 14ff., es dem Evangelisten nur auf ein Streitgespräch ankommt, das sich an ein neues Selbstzeugnis Jesu anknüpfte, und darum nur der Inhalt desselben kurz skizziert wird. Aber da die vorige Rede am Schlusstage des Festes gehalten, und der ὄχλος der Festbesucher, der 7 20. 31 f. 40. 43 von den Hauptstädtern 7 25 unterschieden wird, nie mehr im Folgenden erwähnt wird (vgl. de W.), so ist das Fest sichtlich vorüber, und die Festbesucher sind heimgekehrt*). — τὸ φῶς τ. κόσμου) vgl. 1 4. Jesus ist das Erleuchtungsmittel für die Welt, weil von ihm als dem Inhaber der göttlichen Heilswahrheit das Licht ausgeht, das die ganze (gottentfremdete) Menschheit zur Erkenntnis der Wahrheit bringt. So gewiss es keine wahre Erkenntnis giebt, die nicht auch das Verhalten des Menschen bestimmt, so ist doch das Licht hier nur Bild für das Mittel, durch welches Erkenntnis mitgeteilt wird, und in ihm liegt an sich nicht die Beziehung auf Theoretisches und Praktisches (de W.), geschweige denn, dass es zugleich das Heil und damit die Vermittelung des Heilsstandes (Luth.) ausdrücken könnte. Wie der, welcher Licht haben will, der Leuchte nachgeht (vgl. 1 37), so schliesst sich der Jünger an Jesum an, um von ihm die Erleuchtung zu empfangen und nicht im Zustande der Finsternis (des Unerleuchtetseins, vgl. 1 5) zu bleiben. Dies setzt den Glauben voraus, dass Jesus das Licht sei, aber unmöglich kann doch ἀκολουθεῖν an sich den »Anschluss im Glauben« bezeichnen. Ebensowenig kann in dem einfachen ἕξει ein »innerlicher« Besitz liegen, da es ja nur dadurch vermittelt erscheint, dass man ihm nachgeht. Er hat in

*) Es ist gewiss unrichtig, wenn de W. sagt, Joh. habe den geschichtlichen Faden nicht sicher festzuhalten gewusst. Freilich will auch das οὖν nicht andeuten, dass Jesus nach dem Misslingen der feindlichen Pläne abermals auftreten konnte (Meyer, Luth., vgl. dagegen Lck., Hengst.), geschweige denn, dass die Scene noch an demselben Tage spielt, und so das neue Selbstzeugnis an das in 7 37 angereiht wird (vgl. Ew., God., Hltzm.); denn dieses Selbstzeugnis markiert ja nur den Anlass zu dem folgenden Streitgespräch. In dem einfachen πάλιν liegt eben klar genug angedeutet, dass es dem Evang. nicht auf das zeitliche Verhältnis dieser Scene zur vorigen ankommt, sondern darauf, wie ein neues Selbstzeugnis Jesu zu den im Folgenden erzählten Vorgängen Anlass gab. Die Rcpt. περιπατησει (D Λ Mjsc. Meyer) ist offenbar dem εξει konformiert.

Jesu das zum (wahren, geistigen) Leben gehörige (notwendige) Licht (vgl. ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς 6 48, ῥήματα ζωῆς 6 68), d. h. der Sache nach, welches dieses vermittelt (vgl. Lck., de W., Hltzm.). Nur wer die von Jesu ausgehende Erleuchtung empfängt, d. h. wer in Jesu die volle Gottesoffenbarung schaut, hat schon hier das Gottschauen, in welchem die höchste Seligkeit des ewigen Lebens besteht*).

V. **13**. Ohne auf den Inhalt seines Selbstzeugnisses einzugehen, bemängeln die anwesenden Pharisäer dasselbe aus dem formellen Grunde, dass ein Zeugnis in eigener Sache nicht gilt; vgl. 5 31. — V. **14**. κἂν ἐγὼ μαρτυρῶ etc.) auch wenn, d. i. *selbst in dem Fall, wenn ich von mir selbst zeuge, ist mein Zeugnis wahr*. Das betonte ἐγώ hebt hervor, dass bei seiner Person eine Ausnahme von dieser Regel stattfindet, die er 5 31 für sich gelten liess. Das πόθεν ἦλθον geht auf das himmlische Sein, aus dem er gekommen (3 13. 6 38. 62), und das ποῦ (3 8. 7 35) ὑπάγω auf seinen Heimgang zum Vater (7 33). Die Pointe der Entgegnung liegt darin, dass, wer Ursprung und Ziel einer Erscheinung wahrhaft kennt, auch über ihr Wesen (hier: seinen Beruf V. 12) wahrheitsgemäss zeugen könne. — ὑμεῖς

---

*) Die Form dieses Selbstzeugnisses äusserlich veranlasst zu denken durch das Anzünden der zwei kolossalen goldenen Leuchter, welche am Laubhüttenfeste (aber nachweislich nur am ersten Tage desselben, s. Succah 5 2) im Vorhofe der Weiber, wo auch das χαλκοῦν γαζοφυλάκιον V. 20 war, an beiden Seiten des Brandopferaltars brannten (Wttst., Paul., Olsh., Schegg, Schnz., vgl. Hug u. Lange, die nur an den Anblick der Kandelaber denken), ist ganz unsicher, da das Fest bereits vorüber war, weshalb auch die Anspielung auf die Feuersäule (God.) ganz fern liegt. Bei einem so gangbaren prophetischen Bilde (Jes 9 1. 49 6. Mal 4 2, vgl. auch Lk 2 32. Mt 5 14) braucht man auch nicht an die Vorlesung von Jes 42 als Veranlassung zu denken, zumal die Vorlesungen in den Synagogen geschahen, im Tempel aber nicht nachzuweisen sind. Gewiss kann an sich das Licht auch Bild des Heils sein, ist es aber in der Verbindung mit einem Genit. nicht (gegen Hengst.), und diese Beziehung mit einzumischen, wie Luth., Keil thun, verletzt die erste hermeneutische Regel, wonach jeder an sich mehrdeutige Ausdruck im Einzelfall nur die durch den Zusammenhang dargebotene Bedeutung haben kann, was ebenso von der Vermischung des ἀκολουθεῖν mit dem Begriff des Glaubens (Luth., Schnz.) gilt, den Whl. gar erst für die Folge des ἀκολουθεῖν erklärt. Der Gen. ζωῆς ist nicht gen. app, sodass das Licht in dem Leben besteht (Hengst.), selbst schon Leben ist (Whl.), oder gar so, dass Jesus das Licht ist, weil er das Leben ist (Luth., God., O. Hltzm.), oder das Element des Lebens (Meyer). Wenn Luth., Meyer, God., Keil, Schnz. bei dem ἕξει an einen inneren wesentlichen Besitz (Nonn.: ὁμόφοιτον ἐν αὐτῷ) denken, so würde das notwendig ein ἐν ἑαυτῷ erfordern, was Luth. vergeblich leugnet, und wird aus der Vorstellung einer mystischen Lebensgemeinschaft eingetragen, welche in dem ἀκολουθεῖν noch nicht liegt. Man verwechselt eben immer wieder die aus dem Gesagten sich ergebenden Folgen mit dem, was der Wortlaut besagt.

οὐκ οἴδατε) Wie er von sich zeugen kann, so muss er von sich selbst zeugen, da ja keiner von ihnen das Wissen über seinen Ursprung und sein Ziel hat, das zu einem Zeugnis über ihn erforderlich wäre (vgl. Hltzm.). Zu dem Präsens ἔρχομαι vgl. Luth.: Er löst sein Kommen vom geschichtlichen Akt los und betrachtet es zeitlos für sich; seines Kommens Ursprung wie Ziel ist ihnen unbekannt. Vgl. z. 331. Das ἤ steht statt καί, weil die beiden Punkte nicht, wie vorher, kopulativ gedacht sind, sondern alternativ (»es mag von dem einen oder anderen die Rede sein, so wisst ihr's nicht«), wodurch beide nachdrücklicher auseinandergehalten werden*). — V. 15. ὑμεῖς) Wenn sie (im Gegensatz zu ihm) sein Zeugnis nach der allgemein menschlichen Regel V. 13 beurteilten, so war das ein Richten nach seiner äusserlichen, sinnlichen Erscheinung (κατὰ τὴν σάρκα, vgl. 724: κατ' ὄψιν), in welcher er ihnen als gewöhnlicher Mensch erschien, auf den die gemeine Rechtsregel Anwendung leidet, was doch nach V. 14 nicht der Fall ist. Indem Jesus dem gegenüber die Art seines Richtens charakterisieren will, unterbricht er sich gleichsam, um die 317 ausgesprochene Auffassung seines (Messianischen) Berufes zu verwahren, wonach er nicht gekommen ist, zu richten, sondern zu retten. Alle Abschwächungen oder verklausulierenden Ergänzungen des ἐγὼ οὐ κρίνω οὐδένα sind daher nicht nur willkürlich, sondern werden durch das Wiederaufnehmen des κρίνω in V. 16 ausgeschlossen**). — V. 16. καὶ — δέ) *aber wenn auch*

*) Gewöhnlich findet man fälschlich hier eine Berufung auf sein göttliches Wesen, kraft dessen er, wie Gott selbst, ohne Unwahrheit von sich selbst zeugt (Meyer, Hengst., Ebr., Schnz.: vgl. auch de W.: dass das Göttliche nur durch sich selbst bezeugt werde), oder gar auf seine Heiligkeit (God.), seine Angehörigkeit an den Vater (Whl.), oder seine Gottesgemeinschaft (Ew.). Das κἄν heisst nicht: wenn ich auch (Lek.), was ἐὰν καί wäre. Das πόθεν ἦλθον kann nicht bloss auf seine göttliche Sendung (de W.) gehen, was dem Wortlaut und Gedanken nicht genügt. Gerade in solchen mehr andeutenden Rätselworten wird Jesus das tiefste Geheimnis seines Selbstbewusstseins ausgesprochen haben. Nach Schnz. will Jesus mit dem οὐκ οἴδατε nur die Nichtannahme seines Selbstzeugnisses erklären. Das ἔρχομαι bezeichnet nicht sein fortdauerndes Auftreten als Gesandter Gottes (Meyer). — Das δέ nach ὑμεῖς streicht Tisch. nach ℵ Mjsc. (vgl. 336); das καί statt ἤ (Rcpt., Lchm. nach ℵL Mjsc.) ist ohne Zweifel Konformation nach dem Vorigen.

**) Die Behauptung, dass diese Wendung erst durch die Beziehung auf die Ehebrecherin verständlich werde (Hilg. p. 286, Schegg, Schnz.), ist ganz haltlos. Das κατὰ τὴν σάρκα ist also nicht von der subjektiven Norm zu verstehen (Chrys., de W., B.-Crus.), was κατὰ σάρκα hiesse: sie hatten aber auch nicht geurteilt, dass er das Licht der Welt nicht sein könne (Luth., Whl.), sondern nur, dass sein blosses Selbstzeugnis dies nicht beweise. Auch hier steht κρίνειν beide Male nicht im Sinne des Verurteilens (Meyer), und das zweite darf nicht umschrieben werden: ich habe keine Lust am Richten (Thol., de W.), ich richte nicht, wie

der Fall eintritt, dass ich, der ich dies Richten eben als nicht meines Amtes abgelehnt, dennoch *richte*. Es ist ja durchaus kein Widerspruch, dass ihm durch die ihm aus dem κόσμος entgegentretende Sünde ein Richten abgenötigt wird (5 22. 27), um seine höheren Zwecke zu erreichen, obwohl er keineswegs behufs solchen Richtens gekommen war. Gerade die Hinweisung auf diese Ausnahmefälle zeigt, dass V. 15 nur von seinem berufsmässigen Thun, wie es die Regel ist, gesprochen war. Das δέ steht, wie 6 51, an der vierten Stelle, weil die vorhergehenden Worte notwendig zusammengehören, vgl. I Joh 1 3. Mt 10 18 al. Auch hier heisst ἀληθινή (7 28): *so ist mein Gericht ein echtes*, der Idee entsprechendes, *ein Gericht, wie es sein soll; denn allein* (wie eine gewöhnliche menschliche Persönlichkeit auf mich selbst beschränkt) *bin ich's nicht* (welcher richtet), *sondern ich und mein Absender* (sind die κρίνοντες); und da Gott der höchste Richter ist, so kann ein mit ihm zusammen geübtes Gericht nur ein schlechthin normales sein, vgl. 5 30 *). — V. **17** wird nun klar, weshalb Jesus die Normalität seines Richtens auf seine stete Gemeinschaft mit seinem Absender zurückgeführt hat, sofern eben aus dieser erhellt, dass sein Selbstzeugnis, welches die Gegner V. 13 bemängelten, auch (καὶ — δέ, wie V. 16) der Bestimmung des Jüdischen Gesetzes genügen könne, indem es durch ein zweites, gleich glaubwürdiges Zeugnis bestätigt wird. Bem., wie dieser Beziehung wegen die nur durch V. 15 veranlasste Aussage über sein Richten fallen gelassen wird, und die Rede zu ihrem Ausgangspunkt in V. 13f. zurückkehrt. Das τῷ ὑμετέρῳ bezeichnet nachdrücklich das Gesetz als das, nach dessen bekannter Rechtsbestimmung sie eben sein Selbstzeugnis als ungenügend verworfen hatten (V. 13). Die Gesetzesstelle selbst (Dtn 17 6. 19 15) ist sehr frei angeführt. Dass dabei ἀνθρώπων mit betonter Absichtlichkeit gesagt ist, da Jesus a minori ad majus schliessen will (Meyer, Luth., God., Hengst., Schnz., Keil, Hltzm.), erhellt nicht, da im Folgenden in keiner Weise betont wird, dass er mehr als das Gesetz biete, welches

---

ihr, κατὰ τ. σάρκα (Cyrill., Kuin., Paul., Lck., Whl.), oder: jetzt nicht (August., Chrys., Euth.-Zig., Erasm.), oder: nicht für mich allein (Storr, was doch nur möglich wäre, wenn ἐγὼ αὐτός stände), oder: nicht eine Einzelperson im Gegensatz zu dem Volk und den Dingen (God.).

*) Der Gedanke an das Selbstgericht des Unglaubens 3 18f. (Luth., vgl. Brückn.) liegt dem ersten Hemistich so fern, wie dem zweiten der an ein durch sein Selbstzeugnis geübtes Gericht (Luth., God.). Nicht auf seine Wesenseinheit mit dem Vater (de W., Lck.) provoziert Jesus, sondern auf seine stete Gemeinschaft mit ihm. Das ἀληθινή darf nicht im Sinne von ἀληθής genommen werden (B.-Crus., Schegg), das die Rcpt. (ℵΔ Mjsc.) dafür substituiert nach V. 14. 17; auch das πατηρ am Schlusse (Lchm., Treg., WH. i. Kl. nach BLTX Mjsc.) ist der Heraufnahme aus V. 18 verdächtig.

nur menschliche Zeugnisse verlange. — V. **18**. ἐγώ εἰμι etc.) *ich bin der von mir selbst Zeugende,* von dem V. 14 gezeigt, dass und warum sein Zeugnis glaubwürdig ist, *und es zeugt für mich der Vater, der mich gesandt hat,* nämlich, wie 5 36, in den Werken, die er kraft seiner Sendung ihm zu thun giebt und die Gott ihm nicht zu thun geben würde, wenn er ein Lügner wäre, sodass dadurch sein Selbstzeugnis voll bewahrheitet wird. Das πατήρ deutet darauf hin, dass er ihn als den Sohn, d. h. als den Messias legitimiert, der eben als solcher das Licht der Welt ist (V. 12)*). — V. **19**. Die Frage der Pharisäer, welche nur so thun, als ob sie nicht wüssten, wen Jesus mit ὁ πέμψας με πατήρ meine, ist frivoler Spott. »Wo ist denn dieser zweite Zeuge, dein Vater?« Er müsste ja hier zur Stelle sein, wenn er, wie du gesagt hast, von dir mitzeugte! Dem gegenüber zeigt Jesus, woher es komme, dass sie so frevelhaft fragen. Dass sie ihn nicht kennen, ist schon V. 14 begründet, und woher sie seinen Vater nicht kennen, begründet er sofort dadurch, dass sie den nur kennen würden, wenn sie Jesum (als den spezifischen Offenbarer des Vaters) erkennten. Erkennt man freilich Jesum, dann bedarf man auch eines weiteren Zeugen nicht. So erhellt hier, dass Jesus überhaupt nur auf die Frage nach der Erfüllung der Rechtsnorm des Gesetzes eingeht, um zu zeigen, wie wenig dieselbe auf ihn anwendbar ist, der nur aus dem unmittelbaren Eindruck seiner Person und Wirksamkeit erkannt werden kann, und nicht auf dem Wege einer rechtlichen Konstatierung der Wahrheit seiner Aussagen. — V. **20**. ταῦτα τὰ ῥήματα) weist auf sein Selbstzeugnis (V. 12) und dessen Verteidigung zurück. Über den Schatzbehälter, das γαζοφυλάκιον, aus 13 eheren Kästen bestehend, für die Steuern und milden Gaben im Tempel bestimmt, s. z. Mk 12 41. Zu dem ἐν von der unmittelbaren Nähe vgl. Win. § 48, a, c. Diese Lokalangabe weist auf eine ganz bestimmte Erinnerung an dies Streitgespräch hin. An einem so lebhaft besuchten Orte im Vorhofe der Weiber

*) Dass sie ihn als Gesetzesübertreter betrachteten (Meyer, Luth.), liegt bei dem ὑμετέρῳ V. 17 fern, das durchaus nicht eine Verwerfung des Gesetzes von seiner Seite involviert (Schweiz., Baur. Reuss, vgl. auch Keim, Gesch. Christ. p. 14. ed. 3), auch nicht vom späteren christlichen Standpunkte aus gesprochen ist (de W., B.-Crus., Thol.), oder im Bewusstsein persönlicher Erhabenheit über das Jüdische Gesetzeswesen, die hier garnicht in Betracht kommt (gegen Meyer, God.). Ganz grundlos liest Tisch. nach ℵ allein γεγραμμενον εστι, das offenbar nach der gewöhnlichen Johann. Citationsformel konformiert ist, während doch hier eine solche garnicht vorliegt. Das ἐγώ V. 18 heisst weder: ich als ehrlicher Mann (Paul.), noch: ich als Sohn Gottes (Lck., Olsh.); und keineswegs scheidet Jesus nur formell sein Zeugnis von dem Gottes, der in ihm zeugt (Meyer, vgl. Luth., God.). Ganz fern liegt aber auch das Zeugnis Gottes in der Schrift (Lck. nach 5 37, worauf auch Hltzm. verweist).

redete er so, *und — niemand vergriff sich an ihm, weil seine Stunde noch nicht gekommen war.* Die absichtsvolle Wiederholung von 7 30 zeigt, dass V. 12—19 als Einleitung zu der Erzählung von einem zweiten misslungenen Attentat auf ihn gedacht ist*).

V. **21—29.** Der Bruch mit den Hierarchen. — *εἶπεν οὖν*) Mit Bezug auf diese Situation, in der zwar noch Gottes Schutz jedes Attentat auf ihn hinderte, aber das Nahen der Katastrophe sich ihm immer aufs neue in der Unempfänglichkeit der Judäischen Machthaber ankündigte, sprach Jesus das Folgende. Das nicht, wie V. 12, durch Voranstellung betonte *πάλιν* geht nicht auf sein *λαλεῖν* überhaupt, sodass das *εἶπεν* den Beginn eines neuen Redeauftritts markierte (Meyer, Luth., Hltzm.), sondern auf die Wiederholung des im wesentlichen bereits 7 33f. gesprochenen Wortes (Grot., Beng., Keil, Schnz.), das er nun ausdrücklich an die Gegner richtet, gegen deren Angriffe ihn Gott nach V. 20 noch schützte; denn nur auf sie kann das *αὐτοῖς* gehen. — *ζητήσετέ με*) nämlich als Retter aus dem über euch kommenden Unglück, wie 7 34. Statt des dort zugesetzten *καὶ οὐχ εὑρήσετε* steht aber hier das weit tragischere positive: *und in eurer Sünde* (mit ihr und ihrer ungesühnten Schuld behaftet, wie I Kor 15 17) *werdet ihr sterben,* nämlich bei dem allgemeinen Unglück, in welchem ihr ums Leben kommen werdet. Der Sing. *τῇ ἁμαρτίᾳ* steht kollektiv, wie 1 29, von all ihrer Sünde, die ihres Unglaubens wegen nicht vergeben werden, sondern sich nur immer häufen kann. Ihr Suchen widerspricht dem nicht, da es nur ein Suchen behufs der Rettung aus der äusserlichen Drangsal ist. Auch hier geht das *ὅπου ὑπάγω* auf ihr Ausgeschlossensein von der seligen Gottesgemeinschaft, zu der er eingeht (Luth., God.), woraus erhellt, dass sie mit dem irdischen Untergange zugleich dem ewigen Verderben

*) Eine Aufforderung, den Vater zum Verhör herbeizuschaffen (God.), liegt wohl in der Frage der Pharisäer V. 19 nicht, sondern nur der spöttische Einwurf, dass es leicht sei, sich auf einen Zeugen zu berufen, den man nicht citieren, noch verhören könne. Ganz unmöglich können sie an den leiblichen Vater denken (Augustin, Beda u. m., auch de W., Olsh., Brückn.), wobei man wohl auch eine lästerliche Andeutung unehelicher Herkunft hat finden wollen (Cyr., Ammon), nicht sowohl weil Jesus schon so häufig und unzweideutig auf Gott als seinen Vater hingewiesen hat (Meyer), sondern weil er den Vater deutlich als seinen Absender bezeichnet hat, und weil sie nicht *τίς*, sondern *ποῦ* fragen. Ganz anders ist 14 8. Ew. fasst die Antwort Jesu als Frage der Überraschung. Nach God. bezeichnet der V. 20 voranstehende Acc., der doch nur, wie 6 59, an das Vorige anknüpft, die Worte als besonders wichtige. Dass der Ort selbst, wo der Schatzbehälter stand, *γαζοφυλάκιον* geheissen habe (Thol., Brückn., Luth., God. nach Win.), ist nicht nachzuweisen. — Die Rcpt. hat V. 20, wie V. 21, gegen entscheidende Zeugen das Subj. *ο ιησ.* hinzugefügt.

verfallen. — V. **22** ist Hohn. und noch bitterer als 7 35. Will er sich selbst töten, dann freilich können sie nicht hinkommen, wo er hinfährt, nämlich in die Hölle, wo die Selbstmörder hinkommen (Joseph. Bell. 3, 8, 5)*). — V. **23**. Jesus berücksichtigt ihre Spottrede nicht weiter, sondern hebt den Gegensatz zwischen ihnen und sich scharf hervor, um den tiefsten Grund der sich in ihr ausprägenden Unempfänglichkeit aufzudecken. — *ἐκ τῶν κάτω*) *aus den unteren Regionen*, d. i. *ἐκ τῆς γῆς*, vgl. Act 2 19, wo auch das *ἄνω* den Gegensatz der himmlischen Regionen bezeichnet. Da beides rein lokale Bestimmungen sind, so kann das *ἐκ* nur auf die Herkunft gehen (gegen de W.), während es bei einem Kollektivbegriff, wie *τοῦ κόσμου τούτου* (die gegenwärtige, von der Sünde beherrschte Menschenwelt), nur die Zugehörigkeit bezeichnen kann. Dies Wortspiel mit den verschiedenen Bedeutungen von *ἐκ* (vgl. 3 31) ist schon darum notwendig (gegen Hltzm.), weil sonst die beiden Parallelglieder rein tautologisch würden. Es wird aber gerade ihre Zugehörigkeit zum *κόσμος* (natürlich hinsichtlich ihrer ganzen Sinnesart) auf ihren irdischen Ursprung zurückgeführt (vgl. God., Schnz., Whl.). Bem. auch hier (vgl. zu V. 14) den änigmatischen Hinweis auf seinen himmlischen Ursprung. — V. **24**. *εἶπον οὖν*) Eben weil sie der sündhaften Menschenwelt angehören, werden sie in ihren Sünden sterben. Bem., wie bei der Wiederholung des Wortes V. 21 das *ἀποθανεῖσθε* betont, und die Vielheit der Sünden in dem Plural *ταῖς ἁμαρτίαις* hervorgehoben wird. Nur der Glaube könnte diejenigen, welche *ἐκ τῶν κάτω* sind, der Weltzugehörigkeit entnehmen und machen, dass die Sünden der Vergangenheit vergeben, und neue Sünden durch ihre Gemeinschaft mit Jesu ausgeschlossen werden, sodass auch hier nicht an den Gegensatz zweier ursprünglich geschiedener Menschenklassen zu denken ist (gegen Hilg.). — *ὅτι ἐγώ εἰμι*)

*) Ob das Wort V. 21 an demselben (Orig. u. d. m., auch God.) oder einem der folgenden Tage (Ew.) gesprochen, erhellt nicht; denn keinesfalls geht *αὐτοῖς* auf dieselbe Tempelversammlung wie V. 12 (Meyer, Keil, Whl.). Das *ἐν τῇ ἁμαρτίᾳ* geht nicht auf die Sünde des Unglaubens (Ebr., Schnz.), und das *ἐν* kann nicht heissen: um ihretwillen (Hengst., Ebr.). Das *ἀποθανεῖσθε* bezeichnet nicht direkt das ewige Verderben (Keil, Whl.). Das Schlusswort geht nicht bloss darauf, dass sie nicht in den Himmel emporsteigen können, um ihn als Retter herabzuholen (Meyer, Ew.), da es ja nicht bloss von der Zeit bis zu ihrem Tode redet; es ist nicht eine Mahnung, die Zeit zu nützen (God., Hengst.), sondern eine Drohung. Die Antwort der Juden zeigt weder Besorgnis für ihn (Ew.), noch wirkliche Ratlosigkeit darüber, dass er, den sie in ihrer Gewalt glauben, von freiwilligem Weggehen (*ὑπάγω*) redet (Hengst.). Die konkrete Beziehung der Spottrede bestreiten mit Unrecht de W., Brückn., God.

nämlich nach V. 23 der von oben Stammende, der nicht dieser Welt angehört (Hltzm.)*).

V. 25ff. σὺ τίς εἶ;) vgl. Act 19 15, keck und verächtlich, wobei σύ den Accent der Geringschätzung hat. Eben das scheinbar unbestimmte ἐγώ εἰμι giebt ihnen den Anlass zu der herausfordernden Frage. — τὴν ἀρχήν) verbindet man gewöhnlich mit einem als Antwort auf ihre Frage ergänzten ἐγώ εἰμι entweder im Sinne von erstlich, fürs erste (Luther, Paul., vgl. Grot., wozu auch God. neigt), was es nicht heisst, oder von: anfänglich, von Anfang an (im Sinne der Präexistenz: Hengst.), was bei Joh. jedenfalls ἀπ' ἀρχῆς hiesse**). Alle diese Auffassungen scheitern aber auch an dem ὅ, τι καὶ λαλῶ ὑμῖν; denn wenn auch das καί die Korrespondenz seines Redens mit dem Sein ausdrücken könnte (obwohl letzteres nur zu ergänzen ist), so kommen sie doch alle auf eine Aussage über seine Person hinaus, die ein λέγω erfordern würde, was viele geradezu supponieren (vgl. z. B. Win.). Denn wenn es sich auch nicht um eine einzelne Aussage, sondern um den Inhalt seines Redens überhaupt handelt, so kommt derselbe doch eben im Gegensatz zu

---

*) Das ἐκ τῶν κάτω geht nicht auf die Unterwelt (Orig., Nonn., Lang., Ebr.), was der Gegensatz nicht erlaubt. Kontextwidrig ergänzen Lck., de W., Meyer u. d. m. nach dem εἰμί V. 24: der Messias, God., Ew.: der, welchen ihr als Retter sucht und erwartet (V. 21), Keil: der, welchen der Vater zur Errettung der Welt gesandt hat, Whl.: das Licht der Welt, Luth.: das, worum es sich handelt. Der Rückblick auf V. 12 liegt ganz fern, da die Verhandlung darüber V. 20 geschlossen, als den Messias aber (was 4 26 der Kontext ergab) hat sich Jesus V. 23 nicht bezeichnet. Ganz gesucht ist die Hinweisung auf Dtn 32 39. Jes 41 13. 43 10 (vgl. Hofm., Schriftbeweis I. p. 63 f., Schegg, Schnz.), die auch Meyer, Luth., God., Hltzm. zur Erklärung des fehlenden Prädikats heranziehen, und aus denen Hengst. direkt erschliesst, dass Jesus seine Gottheit meine.

**) Die Fassung »von vorn herein« kommt entweder auf die erste hinaus (de W., Stier: vor allen Dingen), oder auf die zweite (Luth.: von Anfang meines Redens), was sich nur in der Exposition Brückn.'s verbirgt, wenn sie nicht dahin umgebogen wird, dass er »durchaus nichts anderes« oder »ganz und gar es ist« (Maier, Kuin., Ebr., God., Schegg, Schnz., Keil, vgl. Win. § 54, 1). Aber diese Bedeutung hat τὴν ἀρχήν nur in negativen Sätzen. Thol. zieht τ. ἀρχήν zum Relativsatz (»was ich euch schon im Anfange gesagt habe, das bin ich«, vgl. Castal., Beza, Vatabl., Maldonat., Cleric., Heum. u. m., auch B.-Crus.), was schon die Stellung des καί nicht erlaubt. Unmöglich ist τ. ἀρχήν eine selbständige Antwort auf die Frage (Augustin: Principium me credite, vgl. Goth., Ambr., Beda, Rupert. u. m., auch Whl. mit Ergänzung von λαλεῖν ἔχω: sein Beruf sei es, seine Präexistenz zu verkündigen!), oder gar mit V. 26 zu verbinden, sodass der Satz mit ὅτι (Scal., Raphel, Beng., vgl. Hofm.: weil dies die Zeit ist, wo ich zu euch rede) oder ὅ, τι (Olsh.: was ich euch auch offen sage, vgl. Clar., Bäuml.) eine Einschaltung bildet, was, von der mannigfachen Missdeutung des Einzelnen abgesehen, keine Antwort auf ihre Frage ergiebt.

dem, was er τὴν ἀρχήν ist, nur als der konkrete Gegenstand seiner Selbstaussagen in betracht*). Daher bleibt nur die Erklärung der alten Griechischen Ausleger (Chrys., Theoph., Euth.-Zig., vgl. Cyrill.) übrig, welche die Frage als Frage des Unwillens fassen: *Überhaupt, warum rede ich noch zu euch?* (Matthaei ed. min. I, p. 575, Lck.[3], Hltzm.). Das τὴν ἀρχήν steht oft auch bei Klassikern im Sinne von omnino in negativen Sätzen, oder solchen, die der Sache nach auf einen negativen Sinn hinauskommen, wie hier die Frage, zu der Hltzm. treffend Clem. Hom. 6 11 vergleicht; das καί entspricht so aufs genaueste dem nachdrücklich vorantretenden τὴν ἀρχήν (vgl. zu dem καί nach dem Fragewort im Sinne von »noch« I Kor 15 29), und das λαλῶ behält so allein seinen ursprünglichen Sinn**). — V. **26**. Das nachdrücklich voranstehende πολλά, sowie das ἔχω λαλεῖν im Gegensatz zu λαλῶ (vgl. II Joh 12) kann nur den Gegensatz zu der Aussage involvieren, dass es nicht mehr

*) Vermieden wird diese Schwierigkeit nur durch die Fassung von Meyer: was ich von vorn herein auch rede zu euch, das fragt ihr? Allein auch bei dieser Fassung wäre ἀπ' ἀρχῆς das einzig Natürliche, da in der zeitlichen Bedeutung von τὴν ἀρχήν (»anfangs, im Anfang, vordem«) immer ein Gegensatz gegen das Gegenwärtige oder Nachfolgende liegt, der hier gänzlich fehlt. Auch verliert bei ihr das καί seine Bedeutung, das nur bei den Auslegungen motiviert ist, welche τὴν ἀρχήν zu einem zu ergänzenden εἰμί ziehen, während bei Meyer die Ersetzung ihrer Frage durch die seine voraussetzt, dass sein Wesen der beständige Gegenstand seiner Selbstaussagen gewesen ist, aber nicht die Übereinstimmung derselben mit seinem Sein betont. Ferner erwartet man statt des Praes. das Perf., das allein die Fortdauer seines Redens (Meyer) bezeichnen könnte, oder dem betonten τ. ἀρχήν gegenüber sogar den Aor.; und endlich fehlt bei dieser Fassung, wie übrigens auch bei allen bisher besprochenen, jeder Zusammenhang mit dem Folgenden.

**) Das Einzige, was gegen diese Erklärung sprachlich bedenklich machen kann, ist der Gebrauch des indirekten ὅ, τι statt τί. Meyer hält denselben zwar nach Buttm. p. 218 für gerechtfertigt mit Verweisung auf Mk 9 11. 27. 16, wo aber das recitative ὅτι zu lesen ist. Auch in den Stellen aus Barn. Kap. 7. 8. 10 hat man mit Unrecht ein für τί stehendes ὅ, τι angenommen. Dagegen ist dasselbe allerdings unzweifelhaft bei den LXX. I Chr 17 6 (vgl. mit II Sam 7 7). Jer 2 36 (vgl. II Sam 6 20), und Lob. Phryn. p. 57 erklärt den Gebrauch des ὅστις in der Frage für sehr häufig. Will man diese sprachliche Inkorrektheit nicht gelten lassen, so darf man freilich nicht mit Ew. ὅτι lesen und den Satz als Ausruf fassen (»dass ich auch überhaupt zu euch rede!«), sondern muss eine Ellipse annehmen: Warum ich noch überhaupt zu euch rede, scil. weiss ich nicht (Lck.) oder: solltet ihr fragen (Blass § 50, 5: ihr fragt, warum etc.). Vgl. auch O. Hltzm. In diesem Fall wäre die Frage der Gegner ähnlich wieder aufgenommen, wie in der Meyer'schen Erklärung, und nur, weil der Antwortende eine andere Frage unterschiebt, nicht ein einfaches »fragt ihr« zu ergänzen, sondern eine Korrektur desselben. Man erklärt zwar diese Fassung gern als zu unbedeutend (Meyer, God.) oder unpassend (Luth., Keil); aber es ist die allein wort- und kontextgemässe.

lohnt, zu ihnen zu reden, und dies wird bestätigt durch das ἀλλά, das ja offenbar den Grund aufdecken will, warum er es nicht mehr sagt, sondern abbricht, wie er V. 25 that. Da dieser Grund aber ein Urteil über sie involviert, fügt er zu λαλεῖν das καὶ κρίνειν hinzu. Wenn er sein Abbrechen nämlich durch eine Verweisung auf die Wahrhaftigkeit (ἀληθής, wie 3 33) seines Absenders, der ihn alles reden heisst, was er redet, motiviert, so setzt das den verschwiegenen, aber in V. 25 zu grunde liegenden Hintergedanken voraus, dass sie die Wahrheit, die er (nach dem Ursprung all seines Redens) allein reden kann, nun einmal nicht hören wollen. Das κἀγώ betont, inwiefern die auch von ihnen nicht zu leugnende Wahrhaftigkeit Gottes für die Erklärung seines Nichtredens massgebend sein könne, da er nur das, was er von ihm gehört habe (vgl. 5 30), und nichts anderes (ταῦτα), also lauter Wahrheit in die Welt hinaus verkündige. Zu εἰς τ. κόσμον vgl. Mk 1 39 *). — V. 27. οὐκ ἔγνωσαν) vgl. 7 26. Sie verstanden nicht, dass es das Ziel seines Redens sei (bem. das Imperf.), ihnen den Vater, der den Sohn gesandt hat, und damit sich als den Messias kundzuthun (λέγειν c. Acc., wie 1 15). Vgl. Keil. Eben weil sie diese eine Wahrheit, die er ihnen redete, nach V. 26 nicht hören wollten, konnten sie so thöricht fragen wie V. 25, und damit erklärt der Evangelist nun seinerseits das Abbrechen Jesu **). — V. 28 f. οὖν) in Bezug auf dieses Nichtverstehen, wie durch τότε γνώ-

*) Nach Hengst. soll Jesus das psychologische Motiv ihrer Frage in V. 24 aufdecken, woran auch de W., God. über V. 25 hinweg anknüpfen; Luth., Ebr., Keil finden einen Gegensatz zu dem, was er V. 25 über sich gesagt hat (vgl auch Lck.), und Meyer zeigt vollends durch die Fiktion einer »strafenden Pause«, dass nach der Auffassung des V. 25 als einer Antwort auf ihre Frage es an jedem Zusammenhange fehlt. Auch das ἀλλά ist bei der gewöhnlichen Fassung von V. 25 ganz unverständlich, da ja die folgende Aussage an sich gar keinen Gegensatz zu dem Vielen bildet, was er zu sagen hat (Lck., Thol., de W., Luth.), wenn man nicht ganz willkürliche Gedanken eintragen will, wie Hengst, B.-Crus., Ew., Ebr., God., Whl. u. a. in der verschiedensten Weise thun. Vollends aber kann es nicht besagen, dass er sich auf die Mitteilung der göttlichen Wahrheit beschränken will, wozu ja das λαλεῖν καὶ κρίνειν περὶ ὑμῶν erst recht gehören würde, wenn man nicht mit ganz willkürlicher Herbeiziehung von 3 17 das folgende ταῦτα auf das beschränkt, was er zum Heile der Welt reden will, wie mit Meyer auch Keil, Schegg nach Chrys., Augustin u. Vätern. Aber fälschlich fasst es auch Hltzm. so, als ob er trotz des V. 25 konstatierten Misserfolges doch reden müsse seines Berufes wegen, und sieht darin gar einen Gegensatz zwischen dem geschichtlichen und dem Joh. Christus. Die Rcpt. hat nach jüngeren Mjsc. λεγω (Meyer) statt λαλω. Das ἤκουσα geht nicht auf das Hören in seinem himmlischen Sein (Meyer).

**) Der Ausdruck kann unmöglich besagen wollen, sie hätten nicht verstanden, dass er mit dem ὁ πέμψας με Gott meine (gegen Ew., God.), auch wenn man wegen V. 18 f. annimmt, es seien von V. 21 an andere

σεσθε bestätigt wird, welches sich auf οὐκ ἐγνωσαν V. 27 bezieht. Der Verfasser teilt also wieder ohne nähere Angabe der geschichtlichen Veranlassung (vgl. 21. 7 33. 5 19) ein Wort Jesu mit, das sich auf die von dem Evang. konstatierte Thatsache bezieht und selbst in seiner Fassung (vgl. 6 67) an den Ausdruck derselben anknüpft. — ὅταν ὑψώσητε etc.) *wenn ihr erhöht haben werdet*, nämlich ans Kreuz. Wie 3 14 liegt auch hier der Doppelsinn darin, dass sie (nämlich die Hierarchen) durch seine Kreuzerhöhung ihm zu seiner himmlischen Erhöhung verhelfen werden. Ähnlich verweist Jesus Mt 12 39 f. auf das Jonaszeichen seiner Auferstehung (vgl. z. 2 19). Wenn sie einst sehen werden, wie der Tod, den sie ihm bereiten, gerade die Ursache seiner himmlischen Erhöhung wird, dann werden ihnen die Augen darüber aufgehen, dass er kein anderer als der ist, als der er sich ihnen offenbarte, wenn er ihnen den Vater kundthat (V. 27). Das καὶ ἀπ' ἐμαυτοῦ κτλ. hängt noch von ὅτι ab (gegen Luth., Hengst.), weil hierin nach 5 19. 30 eben das spezifische Merkmal seines Sohnesverhältnisses liegt. Im Gegensatz (ἀλλά) schreitet Jesus von seinem Thun im allgemeinen zu dem speziellen Reden fort, das bei dem Unglauben der Juden gegenüber seiner Selbstbezeugung hier besonders in betracht kam. Zu dem καθὼς ἐδίδαξέν με ὁ πατήρ vgl. V. 26. Es geht auf die vom Vater empfangene Anweisung, ohne dass dieselbe durch die unmittelbare Anschauung beim Vater vor der Menschwerdung vermittelt gedacht werden muss (gegen Meyer), und weist mit dem deiktischen ταῦτα auf seine Lehre überhaupt hin, in deren Vortrag er auch jetzt begriffen war. — V. 29. καί) reiht der Hoffnung auf die Zukunft, womit sich Jesus über ihre jetzige Unempfänglichkeit beruhigt, die Gewissheit des göttlichen Beistandes an (μετ' ἐμοῦ ἐστίν), der ihn gegen die ihm daraus erwachsende Feindschaft schützt (vgl. V. 20. 7 30). Mit einem sehr nachdrücklichen Asyndeton wird das seiner gegenwärtigen Situation gegenüber, wo er doch von jedem Schutz verlassen scheint, durch die bisher noch stets gemachte Erfahrung (bem. den Aor.) bekräftigt, dass Gott ihn nie allein gelassen hat (ἀφῆκεν, wie 4 28). Bem., wie dies sein Verhältnis zu Gott durch sein sittliches Verhalten bedingt ist, wonach er allezeit

---

Zuhörer gemeint (Meyer, B.-Crus.), oder dem Nichterkennen willkürlich ein Nichtanerkennen (Lck.), oder die tiefere Erkenntnis des gottseligen Geheimnisses (Hengst.) substituiert, oder dasselbe auf Verstocktheit, Herzenshärtigkeit oder Bosheit (Thol., Brückn., Schnz., Hltzm.) zurückführt. Denn immer wäre dabei das αὐτοῖς ganz überflüssig. Es heisst freilich auch nicht gerade, dass sie nicht erkannten, was er von seinem Verhältnis zum Vater ihnen bezeugte (Luth., nach Hofm. p. 180), oder von seinem Beruf, den Vater zu offenbaren (Ebr.), sagte, geschweige denn von dem Auftrag, der Stimme des Vaters in seinen Worten (Whl.).

das ihm Wohlgefällige (*ἀρεστά*, wie Gen 16 6) thut. Dieser stärkste Ausdruck für sein echt menschliches Selbstbewusstsein ist gewiss nicht vom Standpunkt der Logoslehre aus Jesu in den Mund gelegt*).

V. **30—51**. Der Streit um die Abrahamidenschaft. *ταῦτα αὐτοῦ λαλοῦντος*) Durch die ganz allgemeine Bemerkung über den Erfolg seiner bisherigen Reden (vgl. 7 31 f.) wird jeder unmittelbare zeitliche Zusammenhang mit dem Vorigen abgeschnitten. Der Aor. *ἐπίστευσαν* bezeichnet die Thatsache, dass sie in Bezug auf ihn gläubig wurden, d. h. zum Glauben an seine Messianität kamen, wobei es völlig dahingestellt bleibt, wie weit damit eine höhere Vorstellung über die Ziele seines Messianischen Berufes, oder nur die populäre Form der Messiaserwartung verbunden war. Freilich gründete sich ihr Glaube nicht auf die Wunder Jesu, wie 2 23, sondern auf sein Selbstzeugnis V. 12 ff.; aber auch in ihm konnten Worte wie V. 28 wohl die auf ihn gesetzten politischen Hoffnungen nähren, wenn man sie als eine Hinweisung auf eine endliche Messianische Schilderhebung deutete, bei der er des göttlichen Beistandes (V. 29) gewiss sei. — V. **31**. *ἔλεγεν οὖν*) Da das Wort Jesu ausdrücklich als Folge der V. 30 berichteten Thatsache bezeichnet wird, muss man annehmen, dass die gläubig Gewordenen zum grossen Teile den Juden, d. h. den ihm ursprünglich prinzipiell feindseligen Kreisen angehörten (Schnz.). Ihre Bezeichnung als *πεπιστευκότες αὐτῷ* nimmt nur das *ἐπίστ. εἰς αὐτόν* des V. 30 auf; denn wenn sie ihm, d. h. seinen Worten Glauben geschenkt hatten, so waren sie eben zu der Überzeugung gekommen, dass er der Messias sei, und das Part. perf. drückt

*) Bei dem *τότε γνώσ.* V. 28 verweisen Meyer, Keil, Schnz., Whl. unnötig auf die Ausgiessung des Geistes (vgl. de W.), die Wunderthätigkeit der Apostel, den Bau der Kirche (vgl. God.), das Strafgericht über die Juden, die Wiederkunft zum Gericht (vgl. de W., Hengst., Ebr.). Willkürlich nahm man eine Redekürzung an, welche dadurch zu vervollständigen sei, dass man neben *ποιῶ* noch *λαλῶ* (vgl Hengst., Schnz.), und bei *λαλῶ* noch *ποιῶ* denke (de W. nach Beng.), und erklärte das *ταῦτα* aus einer beispiellosen Vermischung zweier Vorstellungen gleich *οὕτως* (de W.). — Das *αυτοις* nach *ειπεν ουν* (Rcpt., Treg a. R. i. Kl.) ist nach BLT zu streichen, aber schwerlich mit allen neueren Kritikern das *μου* nach *πατηρ*, das in ℵDLTX nach dem blossen *πατερα* V. 27 gestrichen. Meyer, God. lassen V. 29 in der ersten Hälfte, Ew. ganz noch von *ὅτι* abhängen, obwohl diese Aussage weder dem *λαλῶ* parallel stehen, noch dem *ποιῶ οὐδέν* entgegengesetzt sein kann. Das Praeterit. *ἀφῆκεν* geht nicht auf den Zeitpunkt seiner Sendung (de W., Hengst.), wozu die folgende Begründung nicht passt. Das *ὅτι* führt nicht den Erkenntnisgrund seiner Wesensgleichheit ein, die in dem Vorigen liegen soll (Olsh.). Nach Schnz. ist diese Begründung nur ein argumentum ad hominem, weil für Jesus als Gottessohn selbstverständlich! Das *ο πατηρ* nach *μονον* (Rcpt. nach *A* Mjsc.) ist zu streichen.

nur aus, dass diese Juden, zu denen er redete, jetzt solche Gläubige waren. Das betonte ὑμεῖς unterscheidet sie ausdrücklich von denjenigen unter den πολλοί V. 30, welche er bereits als seine wahren Jünger erkannte *). Der Nachdruck liegt auf dem μείνητε. Bleiben sollen sie in Jesu Wort, sodass sie dasselbe dauernd hören und sich dauernd in den Sinn desselben versenken, sodass sie nicht bloss einzelne Worte aufgreifen und sie ihren Wünschen gemäss deuten. Nur dann sind sie in Wahrheit, im vollen Sinne des Wortes (ἀληθῶς, wie 1 48. 4 42) seine Jünger. In ihrem ἐπίστευσαν V. 30 sieht also Jesus noch nicht den Beweis ihrer wahren Jüngerschaft, weil er sie durchschaut, wie 2 24 f. — V. 32. καί infolge dieses dauernden Sichversenkens in sein Wort, das die wahre Jüngerschaft konstituiert, werden sie erst die Wahrheit, welche den Inhalt seines Wortes bildet, wahrhaft erkennen (γνώσ. τ. ἀλήθ., wie II Joh 1). Mit dem Gläubigwerden hebt diese Erkenntnis nur an (vgl. 6 69); erst durch ein tieferes Eindringen in das gläubig Angenommene werden die vielfach noch sehr unvollkommenen Vorstellungen von dem Messias und seinem Berufe, die zunächst noch mit dem Messiasglauben verbunden sein können, zur vollen Erkenntnis von beidem erhoben. Nicht die Wahrheit, wie sie in Christo ist, an sich (Hengst., Keil), sondern erst die so erkannte Wahrheit hat eine befreiende Macht. Sie befreit nicht nur von hergebrachten verkehrten Vorstellungen; denn die Erkenntnis ist bei Joh. nie eine bloss theoretische, sondern eine lebensvolle Aneignung der Wahrheit (vgl. de W.), durch welche dieselbe das ganze (innere und äussere) Leben bestimmt und es von jeder anderen dasselbe bestimmenden Macht befreit, also auch von der Sklaverei der Sünde (V. 34). Doch braucht Jesus absicht-

*) Es ist freilich nicht notwendig, anzunehmen, dass alle V. 30 Genannten ehemals zu jenen feindseligen Ἰουδαῖοι gehört hatten (so gew., vgl. noch Luth., Keil); aber sicher ist auch nicht nur an einzelne gläubig gewordene Hierarchen zu denken (Meyer). Wie der Evangelist die ehemals gläubigen Galiläer als die Juden bezeichnet, wo ihr Glaube in Unglauben umzuschlagen beginnt (6 41. 52), so ist es zum Verständnis der folgenden Scene bemerkenswert, dass Jesus sich an solche unter den Gläubiggewordenen wandte, die früher der feindseligen Opposition angehört hatten, und nur durch den Eindruck seiner Verkündigung für den Glauben an ihn gewonnen waren. Das ὑμεῖς steht nicht dem ungläubigen Haufen (Meyer, Luth., God., Whl., Hltzm.), aber freilich auch nicht den Gläubigen überhaupt entgegen (Schnz.), sodass wohl gar bei ihrem πιστεύειν nur an eine erste Erregung (de W.) oder Glaubensgeneigtheit (God.), an ein dunkles Gefühl von der Wahrheit seiner Behauptungen (Lck.) oder an die Überzeugung von der Gottwohlgefälligkeit seiner Werke (Whl.) zu denken wäre. Die Frage, ob die folgende Scene an demselben (Meyer, Schnz., Whl.) oder am folgenden Tage (God.) stattfand, ist durch die Darstellung vollkommen ausgeschlossen; es kann auch eine viel längere Zeit dazwischen vergangen sein.

lich noch das ganz allgemeine ἐλευθερώσει, um anzudeuten, dass die wahre Freiheit nur auf diesem innerlichen Wege erlangt werde.

V. 33 ff. ἀπεκρίθησαν) nämlich die πεπιστευκότες αὐτῷ Ἰουδαῖοι V. 31, die der Evangelist eben deshalb aus den πολλοί V. 30 hervorhob. So richtig Melanth., Maldonat., Beng., Olsh., Kling, B.-Crus., Hilg., Lange, Ew., God., Keil, Schnz., Whl. u. m. nach Chrys. Ihnen ward das letzte Wort Jesu der Stein sofortigen Ärgernisses, weil sie aus ihm erkennen mussten, dass die Hoffnungen, die sie mit dem Glauben an Jesum verbanden, sich nicht erfüllen würden. Eine Freiheit, welche durch die Erkenntnis der Wahrheit erlangt wird, das war jedenfalls die von ihnen so heiss ersehnte (politische) Freiheit nicht. — σπέρμα Ἀβρ. ἐσμεν) welcher ja zur Weltherrschaft (vgl. Gen 22 17 f. 17 16) und nicht, wie die Söhne Kanaans (Gen 9 25—27) oder Esau's (Gen 27 40), zum Sklavenstand bestimmt ist! Trotzdem kann das οὐδενὶ δεδουλεύκαμεν unmöglich auf die politische Knechtschaft gehen (gegen Beng., Meyer, de W., Brückn., Ew., Schnz.); denn keine Berufung darauf, dass sie nur an die gegenwärtige Generation denken (wogegen schon das πώποτε, vgl. 1 18. 5 37), oder auf ihre leidenschaftliche Übertreibung (vgl. 7 52), oder auf die ihnen gelassene Scheinfreiheit genügt, um zu erklären, dass sie die Ägyptische und Babylonische Knechtschaft, sowie den gegenwärtigen Druck der Römerherrschaft ausser acht lassen und sich anstellen, als habe Jesus von der politischen Befreiung geredet. Vielmehr gerade weil Jesus durch die Art, wie er sie zur Freiheit zu führen verspricht, unzweideutig jedes Eingehen auf ihre nationalen Wünsche ablehnt, schlägt ihr Glaube an ihn so rasch in Unglauben um (vgl. z. 6 60), und in gereizter Stimmung protestieren sie dagegen, dass von irgend einer anderen Knechtschaft die Rede sein könne. Ihre Aussage geht aber auf ihre soziale Freiheit (Grot., Lck., God.), wonach sie als freigeborene Söhne Abrahams keine Sklaverei kennen, die unter den Israeliten höchst selten und durch das Gesetz mannigfach beschränkt war (vgl. Lev 25). — V. **34**. ἀμὴν ἀμήν etc.) vgl. 1 52. Mit feierlicher Versicherung erklärt Jesus, dass er die Sündenknechtschaft meine. Das πᾶς hebt hervor, dass nicht ein besonderer Grad von Sündigkeit erst in diese Knechtschaft bringt; dass jeder, der die Sünde thut (I Joh 3 4), ein Sklave der Sünde ist, und nicht bloss der Lasterknecht. Vgl. zu Bild und Sache Röm 6 17 ff. 7 14 ff.*). — V. **35** schildert in einem parabolischen

*) Es zerreisst allen Zusammenhang, wenn man V. 33 an andere als die V. 31 erwähnten, an ungläubige und feindselig gebliebene Juden denkt (August., Calv., Lmp., Kuin., Thol., Lck., Maier, Hengst., Schegg). Die Rcpt. hat gegen entscheidende Zeugen αυτω statt προς αυτον. Ganz spitzfindig unterscheiden Lange, Thol. zwischen einer

Ausspruch das Verhältnis des Sohnes und Knechtes im bürgerlichen Leben: Der Sklave hat keinen auf immer bleibenden Sitz im Hause; er muss sich verkaufen, vertauschen, verstossen lassen (vgl. Gen 21 10. Gal 4 30), während der Sohn seine bleibende Stelle im Vaterhause hat. Nur leise spielt in dem εἰς τὸν αἰῶνα (vgl. 6 51. 58) die Deutung in das Bild hinein (vgl. Hltzm.). Offenbar soll von diesem bürgerlichen Rechtsverhältnis die Anwendung gemacht werden auf das Verhältnis zu der (idealen) Theokratie, in der nur die wahren Söhne derselben eine bleibende Berechtigung haben, während die, welche in der Sündenknechtschaft (V. 34) sich zu Sklaven erniedrigt haben, ihres theokratischen Anrechts verlustig gehen und bei der Vollendung der Theokratie (im Messiasreich) aus derselben ausgeschlossen werden. Damit ist zugleich angedeutet, weshalb sich ihre nationalen Hoffnungen (vgl. z. V. 33) nie erfüllen können. — V. 36. ἐὰν οὖν ὁ υἱός) folgert aus der durch den parabolischen Ausspruch V. 35 intendierten, aber absichtlich nicht direkt ausgesprochenen Anwendung der in demselben liegenden allgemeinen Wahrheit (vgl. Keil) auf den vorliegenden Fall. Da in diesem an stelle des allgemeinen Begriffs der Sündensklaven die Hörer (ὑμᾶς) treten, so hat es gar keine Schwierigkeit, dass an stelle des echten Sohnes der Theokratie im allgemeinen er selbst tritt, der thatsächlich allein ein solcher ist*). Wenn aber nur ein einziger Sohn da ist, der einst in die Herrschaft über das Haus eintritt, dann empfängt derselbe mit den anderen Sohnesrechten auch

---

Freiheit de facto und de jure: Luth., Hengst., Keil, Whl. denken bei der Freiheit, die sie beanspruchen, an ihre heilsgeschichtliche Stellung, die hinsichtlich der Heilsvermittlung sie vor allen Völkern privilegiert, B.-Crus. an ihre innere Freiheit in Sinn und Mut (vgl. Ebr.: keine Sklaverei der Seele im Dienst falscher Götter). Hltzm. erklärt die Frage für gleichgiltig, weil er ja doch die Rede für ganz ungeschichtlich hält. Nach Luth., Schnz., Whl. bildet das πᾶς V. 34 den Gegensatz gegen Abrahamskinder, die von diesem Gesetz nicht eximiert sind, nach Keil deutet der Art. vor ἁμαρτ. auf einen besonderen Grad der Sündhaftigkeit.

*) So unmöglich wie es ist, den δοῦλος V. 35 auf Moses zu deuten (Euth.-Zig. nach Chrys.), so unthunlich ist es, wegen des Anschlusses von V. 36 den υἱός auf Christum zu deuten (Schnz., Beng., Meyer, Whl., vgl. Hengst., Ebr.), da gerade auf dem Gegensatz des Verhältnisses von Sohn und Knecht die Pointe der Parabel ruht (vgl. God., Luth.), und darum nicht beide Teile des Verses durch einen Punkt getrennt (Meyer) und auf Verschiedenes bezogen werden können. Ganz willkürlich ist es auch, speziell an Söhne zu denken, die sich mutwilliger Weise als Sklaven verkaufen (Olsh.), oder an das Verhältnis von Isaak und Ismael (Ebr.). Jesus folgert V. 36 nicht aus V. 34 (Hengst., nach welchem V. 35 nur einen Nebengedanken enthält!), kehrt auch nicht zu V. 32 zurück (Lck., der Sache nach auch de W., Ew., Luth., Schnz.). Nach Meyer folgert er bloss aus ὁ υἱὸς μένει etc., wobei der Gegensatz einer Freilassung eingetragen wird, welcher, wenn der Sohn nur zeitweise im Hause bliebe, die Gewähr ihrer Dauer abginge.

die volle Verfügungsgewalt über die Dienerschaft, und darum kann die Freilassung, die er verfügt, allein die wahre Freiheit bringen, welche sie aus der den Ausschluss von den theokratischen Anrechten mit sich bringenden Knechtschaft befreit. Das ὄντως (wirklich, vgl. Mk 11 32) bildet den Gegensatz gegen eine Scheinfreiheit, wie es die von ihnen allein verlangte politische Freiheit wäre. Denn nicht diese, sondern nur die von ihm V. 32 ihnen angebotene Freiheit verhilft in Wahrheit zu den höchsten Sohnesrechten und Segnungen in der Theokratie, die nicht die Römerherrschaft, sondern die Sündenknechtschaft ihnen raubt. — V. 37. οἶδα) Jesus gesteht ihnen die Kindschaft Abrahams, auf die sie sich V. 33 beriefen, ihrem nächsten Sinne nach zu, aber nur, um sie ihnen im höheren Sinne abzusprechen. Denn im Gegensatz zu der wahren Abrahamidenschaft, die sich in der sittlichen Wesensähnlichkeit (vgl. Mt 23 31. 5 45) mit Abraham bewähren müsste, stehen ihre Mordpläne (ζητ. με ἀποκτεῖναι, vgl. 7 19 f.). Man braucht nicht anzunehmen, dass sie schon in diesem Augenblick dergleichen planen (vgl. Ebr.); aber Jesus sieht voraus, dass sie, nachdem sie einmal an seinen Worten Anstoss genommen haben, ganz in die Reihe der feindseligen Opposition zurücktreten werden, deren Ziel der Tod Jesu war und blieb. — οὐ χωρεῖ ἐν ὑμῖν) *weil mein Wort keinen Fortgang in euch hat* (II Mak 13 26), d. h. in euern Herzen. Das Wort Christi war zwar in ihr Herz gelangt und hatte sie vorübergehend gläubig gemacht (V. 30. 31), aber nicht in einer sie wahrhaft innerlich erfassenden und bestimmenden Weise weiter sich entwickelt, sodass sie nun, in ihren Hoffnungen enttäuscht, wieder in den alten Unglauben zurückfielen (vgl. God., Ebr., Hltzm.) *). — V. 38. ἑώρακα παρὰ τ. πατρί) bezeichnet die Anschauung der göttlichen Wahrheit, welche Jesus aus seinem vormenschlichen Zustande her besitzt (vgl. 6 46). Zu dem betonten ἐγώ bildet das καὶ ὑμεῖς den Gegensatz: *und ihr nun thut*, wie eure Mordlust V. 37 zeigt, *was ihr vom Vater gehört habt*, d. h. was er euch thun geheissen hat. Beachte den Unter-

*) Ähnlich Keil, Whl. mit Berufung auf Xen. Oec. 19, 8: es dringt nicht durch in euch. Sprachwidrig ist die Fassung: es findet keinen Raum in euch (Vulg.: non capit in vobis; so Chrys., Theophyl., Erasm., Castal., Beza, Aret., Maldonat., Corn. a. Lap., Jansen u. m., auch B.-Crus., Ew., Bäuml.). Auf die auch bei Klassikern gangbare Bedeutung: sich fortbewegen (Sap 7 22. II Pt 3 9) liesse sich mittelst einer Prägnanz die Deutung gründen: es findet nicht Eingang in euch (Nonn., Grot., Kuin., de W., Maier, Thol., Schegg), aber dieselbe bleibt gezwungen, und wird nur bei denen notwendig, welche die Worte auf andere als die πεπιστευκότες beziehen (vgl. auch Luth., der sich unmöglicher Weise Jesum hier an andere wenden lässt, als die, zu denen er bisher geredet). Natürlich kann das ἐν ὑμῖν nicht inter vos (Lck., Hengst.) sein.

schied des Perf. u. Aor. Wer der Vater sei, lässt Jesus noch ungesagt; er meint aber den Teufel, der sie zur Todfeindschaft gegen Jesum angestiftet. Das ποιεῖτε bezeichnet das ständige Thun (7 51); es deckt den inneren Gegensatz auf, in dem sie zu ihm stehen, und um dessentwillen das Wort, das er in Gemässheit seines himmlischen Ursprungs redet, keinen Fortgang bei ihnen finden kann *).

V. 39 ff. Die Juden merken, dass er einen anderen Vater als Abraham meint, und verwahren dagegen ihre Abrahamidenschaft. Jesus aber bestreitet dieselbe, weil er zum Massstabe derselben nun direkt (vgl. V. 37) die sittliche Wesensähnlichkeit macht, sodass hier zwischen dem fleischlichen σπέρμα und den wesensähnlichen τέκνα unterschieden wird. Wahrscheinlich thut er dies in der Form, dass er die Juden auffordert, dies durch ihr Verhalten zu beweisen: *Wenn ihr Abrahams Kinder seid, so thut die Werke Abrahams* **). — V. 40. νῦν δέ) wie I Kor 5 11; nun aber, wie die Sache liegt, thut ihr das gerade Gegenteil von dem, was ihr thun müsstet, um eure Abrahamskindschaft zu erweisen. Das Verbrecherische ihres Thuns sucht Jesus ihnen in der ihnen fasslichsten Weise deutlich zu machen,

---

*) Das ἑώρακα darf nicht wegen des Parallelismus mit dem ἠκούσατε von seinem zeitlichen Verkehr mit Gott genommen werden (God., Beyschl.), da eben, um den Unterschied des beiderseitigen Verhältnisses zu markieren, der Ausdruck wechselt. Das οὖν folgert nicht aus der ersten Vershälfte (Whl.), sodass es ironisch zu fassen wäre: auch ihr also, meinem Beispiel in der Abhängigkeit vom Vater folgend (Meyer, God., Ew.). Das ποιεῖτε ist nicht mit Hengst. (nach Mt 23 32) imperativisch zu fassen. — Die Rcpt. hat nach אl Mjsc. beide Male ο statt α und gegen ℵBC cop. das ἐγω, dem ὑμεις entsprechend, vor dasselbe gestellt, wie sie auch im zweiten Gliede das ἠκουσατε παρα του πατρος nach dem ersten in ἑωρακατε παρα τω πατρι konformiert und ὑμων hinzufügt. Nur B hat überall das Richtige, überwiegend auch CL, während ℵ schon die Fehler des zweiten Gliedes teilt.

**) Nach der Lesart der Rcpt. (CXאl Mjsc.: ει — ητε — εποιειτε αν), die schon durch V. 42 so nahegelegt war, hiesse es: Wenn ihr Abrahams Kinder wäret, so thätet ihr die Werke Abrahams. Da aber das εστε, sowie das Fehlen des αν überwiegend bezeugt ist (beides abgesehen von B, auch durch ℵD, ersteres noch durch LT), so ziehen Meyer, Tisch. die Lesart dieser Cod. vor, nach welchen die Vorstellung wechselt, indem im Vordersatz das Verhältnis einfach gesetzt wird (wenn ihr Abrahams Kinder seid, wie ihr sagt), während der Nachsatz von der Vorstellung beherrscht wird, dass der gesetzte Fall gleichwohl nicht wirklich stattfindet. Vgl. zu dem Fehlen des ἄν Buttm., p. 195. Doch ist wahrscheinlich auch hier die Lesart von B die ursprüngliche, welcher auch statt εποιειτε : ποιειτε hat (vg. Aug., WH. txt), sodass jene Lesarten nur Mischlesarten sind. Das folgende νῦν δέ, das auch de W. bei dieser Lesart unpassend fand, gab wohl den Anlass, dem Satz eine die Verneinung involvierende Fassung zu geben. Natürlich ist bei den Werken Abr.'s nicht speziell an Gen 18 gedacht (Lamp., Hengst.).

indem er zunächst (ohne auf seinen höheren Beruf oder Ursprung zu reflektieren) nur davon ausgeht, dass er, den sie zu töten suchen (V. 37), ein Mensch ist, der nichts anderes verschuldet hat, als dass er ihnen die Wahrheit sagt. Zu der regelrechten ersten Person λελάληκα vgl. Buttm. p. 241. Erst das ἣν ἤκουσα παρὰ τοῦ θεοῦ, das nach V. 38 ebenfalls auf sein vorzeitliches Sein geht (gegen Beyschl.), ohne dies aber zu urgieren, weist darauf hin, dass diese Wahrheit nicht eine selbstgefundene war, die sie bestreiten oder ablehnen könnten, sondern eine von Gott vernommene, die sie, statt ihren Verkündiger aus dem Wege zu räumen, suchen und annehmen müssten. Das τοῦτο sagt nun mit einer sie beschämenden Litotes: einem die von Gott vernommene Wahrheit redenden Menschen nach dem Leben trachten, — *das hat Abraham nicht gethan!* — V. 41. *Ihr thut die Werke eures Vaters.* Damit ist direkt gesagt, dass der Vater, dem sie in ihrem Thun gleichen, Abraham sicher nicht sei, wogegen sie aufs neue die Echtheit ihrer Abstammung von Abraham verwahren (vgl. V. 39). Bem. den stolzen Nachdruck des ἡμεῖς. Man wird gut thun, das ἐκ πορνείας οὐκ ἐγεννήθημεν im allerallgemeinsten Sinne zu nehmen: wir sind doch nicht Hurenkinder (Ebr.), deren Vater niemand kennt (vgl. O. Hltzm.), weil die Hure täglich mit einem anderen zu thun hat; sodass darin nur ihre ehrliche, eheliche Abkunft liegt, die bei Juden selbstverständlich auf Abraham zurückführt*). — ἕνα πατέρα ἔχομεν) bezeichnet den Einen, dessen Vaterschaft ihnen nicht abgestritten werden kann, selbst wenn man im einzelnen Falle ihre eheliche Geburt bezweifeln sollte, sofern sie doch alle zu dem auserwählten Volke gehören. Einen Vater haben wir gewiss, nämlich Gott, der schon im AT. der

*) Es ist unpassend, daran zu denken, dass die Sarah mit einem anderen Manne Unzucht getrieben haben sollte (Meyer, Ew., Luth., nach Erasm. Paraphr.), zumal sie doch jedenfalls auch von Abraham den Isaak geboren hat, und die Redenden als Israeliten sich bewusst sind, durch diesen von Abraham abzustammen. Ganz kontextwidrig ist die gewöhnliche Deutung darauf, dass ihr Sohnesverhältnis zu Gott durch keine Abgötterei (nach Hos 1 2. 2 4. Ez 20 30. Jes 57 3) verunreinigt sei (Grot., Lamp., Kuin., Lek., de W., Thol., Lange, Hengst., Bäuml., Keil, Schanz, Whl. u. m.), da der Vorwurf der Abgötterei ihnen ja garnicht gemacht ist; und ebenso fernliegend ist die Annahme, dass an einen Gegensatz gegen jüdische und heidnische Abstammung (Theod.-Mopsv., Theophyl., God.), wie sie bei den Samaritanern statt hatte (Paul.), zu denken sei. Die Annahme eines Gegensatzes gegen Ismael (Euth.-Zig., welcher eine Anspielung auf Jesu Geburt findet, Rupert., Wttst., Tittm., vgl. selbst Hltzm.) ist ganz ungehörig, da Ismael nicht ἐκ πορνείας geboren war. Fremdartig ist es auch, wenn B.-Crus. Dtn 23 2 herbeizieht, um die Juden ihre theokratische Ebenbürtigkeit aussagen zu lassen.

Vater Israels heisst, weil er dasselbe zum Volk gemacht (Mal 2 10) und zum Gegenstande seiner Liebe erkoren hat (Jes 63 16. 64 8). Sie haben also wohl gemerkt, dass Jesus auf eine andere als die leibliche Vaterschaft hinweise, und wollen auch nach dieser Seite hin sich gegen jede Anzweiflung ihres theokratischen Verhältnisses verwahren*). — V. **42**. *εἰ ὁ θεὸς πατὴρ ὑμῶν ἦν*) Damit wird ihnen auch die Gotteskindschaft abgestritten. Der Mangel an Liebe zu ihm, den Jesus in ihrem ganzen Verhalten von V. 33 ab wahrnimmt (vgl. insbesondere V. 37), beweist, dass sie nicht zu Gott in dem Liebesverhältnis eines Sohnes stehen, weil sie sonst alles Gottverwandte, und somit auch ihn, lieben würden. Das *ἐγώ* steht mit Nachdruck voran, weil an dem Verhalten gegen ihn sich ihr Verhältnis zu Gott erproben soll. Denn er ist (bei seiner Menschwerdung) von Gott (bei dem er in seiner Präexistenz war) ausgegangen; das verbürgt seine wesentliche Verwandtschaft mit Gott und fordert die Liebe zu ihm, die allein ihr Liebesverhältnis zu Gott erproben könnte. Das *καὶ ἥκω* (ich bin gekommen und bin da, vgl. 2 4) wird als das Resultat des *ἐξῆλθον* hinzugefügt, weil auch für die, welche seinen göttlichen Ursprung nicht anerkennen, sein geschichtliches Auftreten Beweis genug ist, dass er zu Gott in einem Verhältnis steht, das jeden wahrhaft Gott Liebenden nötigen müsste, ihn zu lieben. Daher das *οὐδέ*: *denn ich bin auch nicht selbstbeliebig aufgetreten, sondern jener hat mich gesandt* (vgl. 7 28 f.). Die Anerkennung dieser seiner göttlichen Sendung kann er auch von denen verlangen, welche das tiefste Geheimnis seiner Person (das Ausgegangensein von Gott) nicht erkennen, und dies würde genügen, um sie zur Liebe gegen ihn zu veranlassen, wenn sie Kinder Gottes wären**).

---

*) Dem Richtigen kommt wohl am nächsten Ew., der an den Einzigen denkt, von dem die Rede sein kann, wenn Abraham ihr Vater nicht sein soll. Natürlich heisst das *ἕνα* nicht: ein und denselben Vater, wie du (Ebr.), kann aber auch unmöglich den Gegensatz bilden gegen die Vielheit der Götzen (bei Heiden oder Samaritanern), die ja bei der Umdeutung von *ἐκ πορν.* nicht »geistliche Väter«, sondern Buhlen des Volkes wären, während von einer »geistlichen Vaterschaft« Gottes im AT. nirgends die Rede ist. Aber auch Meyer irrt, wenn er als Gegensatz den wirklichen und putativen Vater des *ἐκ πορν.* Geborenen denkt und die Vaterschaft Gottes auf die Erzeugung Isaaks kraft göttlicher Verheissung (Röm 4 19) bezieht (vgl. Hltzm.), während Luth. das *ἕνα* vernachlässigt, wenn er nur daran denkt, dass sie, wenn nicht von Abraham erzeugt, auch nicht Gottes Kinder wären. — Das *ουν*, das die Rcpt. nach *ειπον* hat, wie V. 42 nach *ειπεν* und V. 48 nach *απεκριθησαν*, ist nach entscheidenden Codices Verbindungszusatz, wie das *δε* nach *ει* V. 46. Das *ου γεγεννημεθα* (Tisch., WH. a. R., Rcpt. nach CXΔMjsc.) ist offenbar Emendation, wie noch die Mischlesart in ℵLT (*ουκ εγεννημεθα*) zeigt.

**) Von »gleicher Herkunft mit ihm« (Meyer) ist nicht die Rede,

V. **43** weist nun darauf hin, worin Jesus ihren Mangel an Liebe zu ihm gesehen hat, nämlich in ihrer Unempfänglichkeit für sein Wort. In der lebhaften Form von Frage und Antwort (vgl. Röm 9 32. II Kor 11 11), die dem steigenden Affekt entspricht, giebt er zu verstehen, wie sie seine Redeweise (*λαλιά*, wie Job 29 23. 33 1) nicht verstehen (vgl. ihre Missverständnisse in V. 33. 39. 41), weil sie sein Wort (dem Inhalte nach) nicht anzuhören im stande sind (im Sinne von 6 60). Dies beruht freilich nicht auf einer Naturnotwendigkeit (Hilg.), aber auch nicht darauf, dass dasselbe über ihre Fassungskraft hinausgeht (Meyer), sondern darauf, dass ihnen der Inhalt seines Wortes so unsympathisch ist (was er ja nicht sein könnte, wenn sie ihn liebten), dass sie sich nicht entschliessen können, derartiges mit offnen Ohren und empfänglichen Herzen anzuhören. Wie im Fragesatz, ist in der Antwort das, was den Nachdruck hat, ans Ende gerückt. — V. **44** deckt den tiefsten Grund dieser sittlichen Unfähigkeit auf. Nun erst wird direkt ausgesprochen, was V. 38. 41 bereits im Gedanken Jesu lag: *Ihr* (die ihr euch so unempfänglich zeigt) *stammt von dem Vater her, welcher* kein anderer als *der Teufel ist.* Das *τοῦ διαβόλου* ist Apposition zu *πατρός*, genau wie das *τὸν θεόν* V. 41 zu *πατέρα*. Aus dieser Herkunft vom Teufel folgt ihre sittliche Wesensähnlichkeit mit ihm, welche daran erkannt wird, dass sie allezeit geneigt sind, das zu verwirklichen, wonach es den Teufel gelüstet, also dieselben Gelüste haben, wie er. In ihrem V. 40 motivierten *ζητεῖν αὐτὸν ἀποκτεῖναι* zeigen sich eben die beiden spezifisch teuflischen Gelüste, die im Folgenden als Mordlust und Wahrheitshass qualifiziert werden. Das *ἀπ' ἀρχῆς* erhält auch hier seine Näherbestimmung aus dem Kontext, sofern es einen *ἀνθρωποκτόνος* nur geben kann, seit es Menschen giebt. Ein Menschenmörder von Anfang des menschlichen Geschlechts war er aber, sofern er durch seine Verführung den Sündenfall bewirkte, und so den ersten Menschen und damit alle Menschen in den Tod brachte (Röm 5 12). So Orig., Chrys., Augustin., Theophyl. u. d. meisten, auch Kuin., Thol., Olsh., Klee, Maier, Hengst., Luth., Ew., God., Keil, Schnz.,

---

weil diese nicht in dem theokratischen Begriff der Sohnschaft liegt, und das *ἐγώ* ist nicht »mit göttlichem Selbstgefühl« (Meyer) gesprochen. Das *ἐξῆλθον* im Sinne der Sendung von Gott (Euth.-Zig., B.-Crus.) würde dem Kontext nicht entsprechen, da diese ja nachher als ein neues Moment erst hinzutritt. Der Begründungssatz verneint nicht durch das *οὐδέ* das *ἀφ' ἑαυτοῦ* im Gegensatz zu der Sendung von einem Dritten ausser Gott (Meyer, Ew.), bezeichnet aber auch nicht die göttliche Sendung als zweites konstitutives Moment der Gottessohnschaft (Luth., Keil), von der ja nicht die Rede ist; auch soll das *ἀπὸ θεοῦ* nicht erst das *ἐκ θεοῦ* begründen (Meyer). — Das *ο* vor *πατηρ* (Lchm. nach B) ist mechanische Wiederholung des Art. vor *θεος*.

Whl., Weiss, Lehrbegr. p. 133f. Vgl. die entsprechenden Parallelen Sap 2 24. Apk 12 9. 20 2, Ev. Nicod. 23*). Die zweite spezifische Eigenschaft des Teufels, der Wahrheitshass, wird darauf zurückgeführt, dass er in der Wahrheit nicht steht. Das Perf. ἕστηκεν hat Präsensbedeutung und bezeichnet sein ständiges Charakteristikum. Die objektive göttliche Wahrheit ist nicht sein Lebenselement, da, wenn sie das wäre, sie ihn ebenso in all seinem Begehren und Thun bestimmen würde, wie sie dies überall thut (V. 32). Die ältere Erklärung (Augustin und die meisten Katholiken, vgl. noch Luther, Ew.: er ist nicht bestanden), welche hier den Sündenfall des Teufels fand, ist, wie von allen neueren Exegeten anerkannt wird, einfach sprachwidrig (vgl. Mt 20 6. Act 26 22). Freilich ist deshalb auch nicht der Teufel als ein ursprünglich böses Wesen gedacht (Fromm. p. 330, Reuss, Hilg.), da sein Verhältnis zur objektiven Wahrheit ausdrücklich dadurch begründet wird, dass subjektive Wahrhaftigkeit (d. h. Liebe und Trieb zur Wahrheit), ohne welche die objektive Wahrheit nicht als solche anerkannt und darum zum Lebenselement erhoben werden kann, nicht in ihm ist. Bem. das artikellose ἀλήθεια und das betont am Schlusse stehende ἐν αὐτῷ. Diese psychologische Motivierung wäre eine sinnlose Tautologie, wenn beides in gleicher Weise auf der Naturbeschaffenheit des Teufels beruhte. Ebenso wird sein Reden der Lüge, d. h. seine bewusste Verneinung und Bestreitung der Wahrheit auf sein eigenstes inneres Wesen zurückgeführt, das im Vorigen ausdrücklich als ein sittliches (nicht metaphysisches) charakterisiert war, und nun noch einmal dadurch bestimmt wird, dass er ein Lügner (dessen stehendes Verhalten die Verleugnung der Wahrheit) ist und eben darum ein Vater der Lüge, die seines Redens steten Inhalt bildet. Da dies sein Lügen-

*) Nimmt man das ὅτι V. 43 gleich εἰς ἐκεῖνο ὅτι (Luther, Bez., Calv., de W., vgl. Ebr.), so wird das Gedankenverhältnis umgekehrt, während doch gerade das οὐ γινώσκειν die im Bisherigen klar vorliegende Thatsache ist. Hilg.'s Deutung des τοῦ πατρός τ. διαβόλου V. 44 von dem »Vater des Teufels«, welcher der (gnostische) Judengott sei (vgl. Volkm., Scholten, Thoma), ist einfach kontextwidrig, da die Aussage nur die Antithese dazu bildet, dass Gott nicht ihr Vater ist (V. 42). God. findet in dem betonten ὑμεῖς: Ihr, die ihr darauf pochet, Gott zum Vater zu haben. Der Art. vor πατρος fehlt in der Rcpt. nur nach Min. Die Beziehung des ἀνθρωποκτόνος (IJoh 3 15) auf den Brudermord Kain's (Cyrill., Nitzsch in d. Berl. theol. Zeitschr. III. p. 52ff., Schulthess, Lck., Kling, de W., Hilgenf., Bäuml., Grimm) wird durch IJoh 3 12 keineswegs notwendig gemacht und ist unpassend, da dieser im AT. nicht auf den Teufel zurückgeführt wird und nicht den Anfang einer fortgesetzten Thätigkeit bildet (vgl. das ἦν, das auf die ganze Vergangenheit ἀπ' ἀρχῆς hinweist). Jede Beziehung auf ein bestimmtes Faktum leugnen mit Unrecht B.-Crus., Brückn. (ἀπ' ἀρχῆς = so lange es Mordlust giebt).

reden eben begründet werden soll, so hat die Beziehung des αὐτοῦ auf das Objekt von λαλῇ gar keine Schwierigkeit (vgl. Brückn., Ew., Blass § 48, 5) *). — V. **45**. Da hinsichtlich der Mordlust schon V. 37. 40 gezeigt ist, wie sie darin dem Teufel wesensähnlich sind, wird dasselbe nun noch hinsichtlich des Wahrheitshasses gezeigt. Gerade weil Jesus im Gegensatz zum Teufel (bem. das vor das kausale ὅτι trajizierte ἐγώ) die Wahrheit sagt, glauben sie ihm nicht (4 21), da sie die Wahrheit eben nicht anerkennen wollen. Den Satz fragend zu fassen (Ew.) würde ihn nur abschwächen. Freilich konnten sie entgegnen, dass sie ja seine Worte eben für Lüge hielten. Daher fragt er V. **46**, wer von ihnen ihn in Betreff einer Sünde überführen kann (ἐλέγχειν, wie 3 20). Da alles Lügen unter die Kategorie der ἁμαρτία (vgl. ἀδικία 7 18) fällt, so ist er, wenn ihn, wie die Form der Frage voraussetzt, niemand einer Sünde zeihen kann, auch ohne Lüge, und ist er ohne Lüge, so sagt er eben die Wahrheit. Wenn er aber Wahrheit redet (bem., was Brückn. übersieht, den artikellosen Ausdruck im Gegensatz zu sündhaftem Lügen), so kann die Frage, warum sie ihm nicht glauben, nur so beantwortet werden, wie er V. 45 that. Eben weil er die Wahrheit redet, und sie wie der Teufel die Wahrheit hassen, glauben sie ihm nicht **). — V. **47** erläutert dies noch durch den Gegensatz

---

*) Mit ἐν τῇ ἀληθείᾳ ist nicht das rechte Verhältnis zu Gott gemeint (Luth., God., vgl. auch Olsh.), sodass es sich zum Begründungssatz verhielte, wie das Äussere zum Innern, was ebenso wortwidrig, wie wenn Whl. das artikulierte und das artikellose ἀλήθ. gleichbedeutend nimmt. Die Beziehung des αὐτοῦ auf ψεύστης (vgl. B.-Crus., Thol., Meyer, Luth., Hengst., Ebr., God. und schon Beng.) ist nur scheinbar die sprachlich nächstliegende, weil das ψεύστης, worauf sich αὐτοῦ beziehen soll, einen konkreten Lügner bezeichnet, hier aber der Lügner als solcher generisch gemeint wäre, weshalb Schnz. ohne weiteres erklärt, als sei von dem Vater der Lügner die Rede. Auch ist im Zusammenhange kein Anlass ersichtlich, aus welchem die Juden gerade als Lügner bezeichnet sein sollen. Sehr hart ist die Beziehung des αὐτοῦ auf ein aus ψεύστης zu entnehmendes τοῦ ψεύδους (mendacii auctor, nach Gen 3 4 f.), obwohl sie sprachlich von Win. § 22, 3, Buttm. p. 93 gerechtfertigt wird (vgl. Lck., de W., Keil). Die alte häretische Erklärung: »wie sein Vater« (vgl. Cyr., Antioch., Cod. it.), oder: »auch sein Vater«, sodass αὐτοῦ auf den Teufel gehe, und der Demiurg bezeichnet werde, dessen Lüge das Vorgeben sei, der höchste Gott zu sein (Hilg., Volkm., O. Hltzm.), würde notwendig ein ὅτι αὐτὸς ψεύστ. ἐστ. καὶ ὁ πατὴρ αὐτ. erfordern. Vgl. dagegen schon Phot. Quaest. Amphiloch. 88 und Ew., Jahrb. V. p. 198f.

**) Im NT. steht ἁμαρτία nie im intellektuellen Sinne: Unwahrheit, Irrtum (Orig., Cyr., Melanth., Calv., Beza, Beng., Kypke, Tittm., Kuin., Klee u. m.), oder in dem besonderen Sinne von fraus (Ch. F. Fritzsche in Fritzsch. Opusc. p. 99), »frevelhafte Täuschung« (B.-Crus.), »Sünde des Worts« (Hofm., Schriftbew. II. 1. p. 33 f.), »falsche Lehre« (Melanth., Calv.), welchen Sinn es auch im klassischen Sprachgebrauch nur durch

und giebt so direkt die Antwort auf die zweite Frage in V. 46. — ὁ ὢν ἐκ τοῦ θεοῦ) wer in der ganzen Richtung seiner Gesinnung von Gott her bestimmt ist. Dazu gehört noch nicht die christliche Wiedergeburt, welche erst infolge des Glaubens eintreten kann, sondern es ist an die Gotteswirkung gedacht, welche schon durch die vorbereitende Offenbarung auf die Menschenherzen ausgeübt wird (vgl. z. 3 21). Wegen der notwendigen Sympathie zwischen Gott und dem von Gott Stammenden vernimmt ein solcher die Worte Gottes (nämlich als solche), er hat ein offenes Ohr dafür (bem. den Gegensatz in V. 43). — διὰ τοῦτο) auf ὅτι vorausweisend, wie 5 16. 18. Dass bei ihnen das Hören, von dem das erste Hemistich redet, nicht stattfindet, beweist, dass sie nicht aus Gott sind. Wer aber nicht von Gott her bestimmt und insofern Gottes Kind ist, der kann nur ein Teufelskind sein (V. 44); denn ein Drittes giebt es nicht*).

V. 48ff. καλῶς) treffend, vgl. 4 17. Der Vorwurf, dass Jesus ein Samariter sei, ist noch nicht erwähnt und wird doch als bekannt betrachtet, was von lebensvoller Erinnerung zeugt. Derselbe geht aber darauf, dass er sie als Teufelskinder be-

---

ausdrückliche Zusätze erhält. Die Argumentation Jesu gründet sich nicht darauf, dass der Sündlose das reinste und sicherste Organ der Erkenntnis und Mitteilung der Wahrheit ist, sofern die Erkenntnis der Wahrheit auf Reinheit des Willens beruht (Lck., vgl. de W., Ullmann), was ja auf die intuitive Wahrheitserkenntnis Jesu, die aus seinem einzigartigen Verhältnis zu Gott stammt, garnicht passt; auch nicht darauf, dass Irrtumslosigkeit (von der hier, wo es sich um die Lüge handelt, garnicht die Rede) in die Sündlosigkeit eingeschlossen ist (Luth.). Allerdings folgt aus dem Verstummen der Juden nur, dass sie ihn keiner Thatsünde zeihen konnten (gegen Ebr.); aber wenn sich Jesus darauf als auf einen Beweis seiner Wahrhaftigkeit berufen konnte, so liegt in dieser Berufung, wenn sie nicht bewusste Scheinheiligkeit sein soll, dass er sich keiner Sündhaftigkeit bewusst war (vgl. Hengst.); und, wenn dieses Bewusstsein keine Selbsttäuschung sündhaften Hochmuts sein soll, dass ihm seine vollkommene Sündlosigkeit entsprach, welche durch die Notwendigkeit fortschreitender Bewährung in seiner menschlichen Entwicklung keineswegs zu einer »relativen« wird (vgl. Luth., God. gegen Meyer).

*) Dieser Dualismus geht allerdings durch das ganze Evang., aber er beruht nicht auf einer ursprünglichen Verschiedenheit zweier Menschenklassen (Baur, Hilg.), sondern darauf, dass die einen sich der Einwirkung Gottes, die anderen der des Teufels hingeben, und ist also durch die sittliche Selbstentscheidung vermittelt. Diese schliesst das göttliche Gnadenwirken nicht aus, das nirgends in der Schrift die sittliche Zurechnung und Verantwortlichkeit aufhebt; vgl. 3 19—21. de W. will als Untersatz des Syllogismus ergänzen, dass Jesus Gottes Worte rede; aber das ist ja schon bei jedem Gottgesandten (V. 42) selbstverständlich (3 34) und bedarf nicht einmal der Voraussetzung, dass er aus Gott und Gottes Sohn ist (Luth.).

zeichnet, und deutet an, dass er sich damit den Erbfeinden der Nation gleichstelle (God., Schnz.). Dagegen war der Vorwurf, dass er von einem bösen Geiste besessen sei, schon 7 20 wider ihn erhoben, freilich aus anderem Motiv wie hier, wo gemeint ist, dass nur ein böser Dämon ihm solche lästerliche Reden wider seine Volksgenossen eingeben könne. Um dieser Schimpfreden willen nennt sie wohl der Evangelist jetzt schlechthin *οἱ Ἰουδαῖοι*. — **49.** *ἐγώ*) steht nachdrücklich im Gegensatz zum folgenden *καὶ ὑμεῖς*. Jesus giebt in all seinem Reden und Thun dem Vater die Ehre, was ein widergöttlicher Geist nicht thun würde (Lck., Ebr.), und da somit ihr Vorwurf, dass er von einem bösen Geiste besessen sei, völlig haltlos ist, so muss vielmehr er gegen sie den Vorwurf erheben, dass sie ihn verunehren (*ἀτιμάζετε*, wie Mch 7 6. Prv 14 21), indem sie zu schimpfen anfangen. Wer aber Gott die Ehre giebt, ist selbst der Ehre wert und nicht der Beschimpfung *). — V. **50.** *ἐγὼ δέ*) *Ich aber*, indem ich diesen Vorwurf erhebe, *suche nicht die mir zustehende Ehre*. Bem. die ähnliche Ablehnung eines naheliegenden Vorwurfs 5 41. Ähnlich wie dort (5 45) wird auch hier der Gedanke daran dadurch ausgeschlossen, dass *vorhanden ist, der sie sucht und richtet* darüber, ob ihm die ihm zukommende Ehre gegeben oder verweigert wird. — V. **51**. Mit feierlicher Versicherung weist Jesus, wie das Voranstehen des *τὸν ἐμὸν λόγον* zeigt, darauf hin, wie Gott ihm die höchste Ehre eben dadurch erteilt, dass er an sein Wort die Entscheidung über das ewige Heil des Menschen geknüpft hat und somit alle, die ihn nicht durch die Befolgung seines Wortes ehren, zum Bleiben im Tode verurteilt. Vgl. Luth., Keil, Hltzm. Das *τηρεῖν* bezeichnet, wie immer in der Verbindung mit *τὸν λόγον, τὰς ἐντολάς* etc. (Mt 19 17. Mk 7 9. Apk 3 8), das Halten durch Befolgung. Diese Befolgung umfasst den von Jesu geforderten Glauben selbst (3 36) und die Erfüllung aller an seine Gläubigen gerichteten Forderungen. *Wer*

*) Der erste Vorwurf in V. 48 geht nicht auf seine unerträgliche Anmassung (Luth., Hengst.) oder seine Samariterfreundschaft (Ew., Brückn.), und giebt ihm nicht bloss den Vorwurf zurück, dass er kein echter Abrahamssohn sei (Lck., de W., Whl.), oder beschuldigt ihn der Ketzerei (Beng., Thol., Hengst., Ebr., auch Meyer). Aber auch das *δαιμόν. ἔχεις* kann nicht eine blosse Replik auf den Vorwurf der Teufelskindschaft (Hltzm.) sein, da beides doch zu verschieden, obwohl auch Whl. im Folgenden Jesum dagegen seine Gottessohnschaft beweisen lässt. Seine Antwort will auch nicht durch die Betonung des *ἐγώ* das Dämonische den Gegnern zuschieben (Cyrill., Lck.), oder sie beschuldigen, dass sie in ihm Gott entehren (Luth., Ebr. nach 5 23, Keil). Dass er Gott ehrt, indem er sie straft (B.-Crus., de W., Meyer, Luth., vgl. God., Hengst.), sofern sie trotz ihres sündhaften Wesens behaupten, Gottes Kinder zu sein, ist sehr gesucht und würde eher durch *ζητῶ τ. δόξαν αὐτοῦ* ausgedrückt sein. Das *καί* ist nicht: und doch (Lck., vgl. Luth.).

in diesem Sinne *sein Wort hält, wird in Ewigkeit nicht sterben.* Auch wenn er den leiblichen Tod stirbt, wird er das wahre ewige Leben, das er infolge jenes τηρεῖν unmittelbar empfangen hat (vgl. 5 24), nicht verlieren, und da somit der leibliche Tod alle Bedeutung für ihn verliert (vgl. z. 6 50), wird er, was Tod sei (bem. das Fehlen des Art.), nie wahrhaft zu erfahren bekommen. Zu dem bildlichen θεωρεῖν vgl. 3 36. Lk 2 26 *).

V. **52—59.** Der Mordversuch. — νῦν ἐγνώκαμεν) antea cum dubitatione aliqua locuti erant V. 48, Beng. Es ist durchaus keine fleischliche Missdeutung, wenn die Juden Jesum vom natürlichen Tode verstehen (gegen de W., Hengst., Whl., Hltzm.). Sie verstehen nur nicht (was sie freilich auch nicht verstehen können), dass Jesus trotz des leiblichen Todes sie der (bitteren) Todeserfahrung (γεύσηται, wie Mt 16 28; hier ganz absichtslos mit dem θεωρ. V. 51 wechselnd) zu überheben verspricht, und finden darin eine Bestätigung ihrer Beschuldigung dämonischer Besessenheit. Es sei eine unsinnige Selbstüberhebung, dass Jesus seinem Worte und somit sich selbst eine Macht beilege, die Abraham und die Propheten nicht besessen haben können, da sie sonst sich selbst vor dem Tode bewahrt hätten. — V. **53.** μείζων) wie 4 12: *doch nicht du bist grösser* (mit grösserer Macht versehen gegen den Tod) *als unser Vater Abraham?* Das verächtliche σύ (vgl. Mk 14 61) hat Nachdruck, und das ὅστις ist grundangebend, wie Mk 12 18. *Zu was für einem machst du dich selbst* (vgl. 5 18), dass dein Wort eine solche Wirkung haben soll! — V. **54** rechtfertigt sich Jesus gegen die Beschuldigung der Selbstüberhebung, welche in τίνα σεαυτ. ποιεῖς lag: *wenn ich mich selbst verherrlicht haben sollte* (δοξάσω Conj. Aor., nicht Fut.), indem ich mir eine Ehre beilege, die mir nicht zukommt, *so ist es nichts mit meiner* (mir von mir selbst bereiteten) *Herrlichkeit* (Hltzm.). *Es ist mein Vater derjenige, welcher mich verherrlicht,* mein Verherrlicher. Das Participium Praes. mit Artikel ist substantivisch, das ständige, fortdauernde Thun bezeichnend, wobei sehr wohl an die ihm nach V. 51 gegebene Vollmacht gedacht sein kann. Dessen Autorität aber müssen sie anerkennen, da sie ihn ja selbst mit

---

*) Von einem Richten zwischen ihm und den Gegnern (Lck., de W., Whl.) durch seine Verherrlichung (Luth.) oder ihre Bestrafung (Hengst., Ebr., Schnz.) oder beides (Meyer, Keil) ist V. 50 noch nicht die Rede; und V. 51 ist kein gewinnender Schluss (Schnz., vgl. Whl.), kein Wort der Einladung (Hengst., Ebr., Thol.), da weder angedeutet ist, dass Jesus sich an die Empfänglicheren unter der Menge wendet (Lck.), noch dass er gar zu den Gläubiggewordenen in V. 31 sich zurückwendet (Calv., de W., God., Brückn.). Das τηρεῖν bezeichnet nicht bloss das Bewahren im Herzen (Thol., Hengst.). Die Rcpt. hat mit Vernachlässigung des betont gestellten εμον nach Δ Mjsc. τον λογον τ. εμον.

solchem Nachdruck für ihren Gott im theokratischen Sinne erklären (ὃν λέγετε, wie V. 27)*). — V. **55**. καὶ οὐκ ἐγνώκατε αὐτόν) deckt den Grund auf, weshalb ihnen diese ihn verherrlichende Thätigkeit Gottes verborgen sei. Da sie ihn nicht erkennen wollen, wie er sich in Christo offenbart, so erkennen sie ihn überhaupt nicht, wie er erkannt sein kann und will (vgl. V. 19); und dann können sie freilich auch nicht erkennen, wie ihn Gott beständig dadurch verherrlicht, dass er das Halten seines Wortes zur Bedingung des durch seine Erkenntnis vermittelten höchsten Heiles macht. Jesus kennt aber Gott, vgl. 7 29. Meyer, Luth., God., Keil betonen, dass Jesus nicht ἔγνωκα sagt, weil er hier aus dem Bewusstsein seines unmittelbaren, wesentlichen Kennens des Vaters redet. Der Hauptnachdruck liegt aber (gegen Whl.) darauf, dass er diese Erkenntnis nicht nur hat, dass er sie auch trotz des Vorwurfs der Ruhmredigkeit nicht verleugnen kann, wenn er nicht ihnen ähnlich (ὅμοιος c. Dat., wie Mt 11 16), also ein Lügner werden will wie sie. Dies kann kontextmässig nur darauf gehen, dass sie, wenn sie vorgeben, Gott nicht zu erkennen als den, der ihn verherrlicht, lügen, sofern sie ihn nur nicht als solchen erkennen wollen. Aber, weit entfernt ein solcher Lügner zu sein, wiederholt er seine Aussage: *ich kenne ihn*, indem er hinzufügt: *und ich halte sein Wort* (vgl. V. 51). In diesem Gehorsam gegen Gott kann er einer Selbstüberhebung, wie sie ihm dieselbe V. 53 zumuten, sich nicht schuldig machen, da dieselbe wider Gottes Gebot wäre**). — V. **56** weist darauf hin, wie Abraham, ihr leiblicher

---

*) Die Rcpt. fügt V. 52 nach DLXΔ Mjsc. *ουν* hinzu hinter *ειπον* und hat nach wenigen Mjsc. *γευσεται* statt des Conj. Das *συ* nach *σεαυτον* V. 53 (Rcpt.) ist nach entscheidenden Zeugen zu streichen. — Nach Meyer, Keil ist durch das Part. Praes. V. 54 ausgeschlossen, dass Jesus an eine besondere Art des *δοξάζειν* denkt, und freilich darf man dieselbe nicht willkürlich bestimmen (de W.: durch Thatsachen der Erfahrung und des Bewusstseins; Luth.: durch seine ganze Erweisung in Wort und That; Whl.: dadurch, dass der Sohn das Wort in seinem Auftrage redet; God.: durch auffallende Zeichen; Hengst. gar: durch ihren eigenen Untergang). Dass er ihr Gott im theokratischen Sinne sei, wird keineswegs für grundlose Einbildung erklärt (Meyer, vgl. Luth., God., Ebr.). Eine Anspielung auf stets wiederholte Lieder und Gebete liegt nicht darin (gegen Ew.). — V. 54 lies nach ℵBCD *δοξασω* statt *δοξαζω*. Meyer, Tisch., Treg. txt. lesen *ημων* (ACLΔ Mjsc.) statt *υμων* (Lchm., WH. txt. nach Rcpt.), das wohl ursprünglich einfach dem *υμεις* konformiert ist.

**) Auch das *καί* am Anfange des Verses hat nicht gegensätzlichen Sinn (gegen Lck., de W., Keil, Schnz.). Ihr Nichtkennen beruht nicht darauf, dass sie von dem einen wahren Gott, der sich ihnen im AT. offenbart hatte, sich durch ihre Verblendung und Verstocktheit falsche Vorstellungen gebildet hatten (Meyer), geschweige dass man das Erkennen in die Gemeinschaft mit ihm (Luth.), oder ihr Nichtkennen in

Vater (V. 37, also ohne Ironie oder Polemik: gegen God., Keil), selbst seine ihn überragende Grösse (Euth.-Zig.: ὅτι μείζων ἐστὶ τοῦ Ἀβρ., vgl. V. 53) anerkannt habe, indem *er jubelte* (535), *dass er seinen Tag* (d. h. den Tag seines Erscheinens auf Erden, vgl. Job 31) *sehen sollte*. Der Gegenstand seines Frohlockens ist durch ἵνα als der vorgestellt, welcher zukünftig eintreten sollte. Gemeint ist die Freude, die mit dem Empfang der Messianischen Verheissung (Gen 12. 15. 17. 18. 22) in seinem irdischen Leben verbunden war, sofern er sich die Erfüllung derselben mit dem Erscheinen des ihm verheissenen Samens verbunden dachte. Zu dem Sehen des Tages, d. h. dem erfahrungsmässigen Gewahrwerden durch eigenes Erleben vgl. 33. Lk 1722. Verwirklicht aber wurde dieses Sehen erst in seinem paradiesischen Zustande (vgl. Lampe, Lck., Thol., de W., Maier, Lechler StKr. 1854. p. 817, Lange, Bäuml., Ebr., God., Schnz., Luth., Hltzm.), in welchem er, der Stammvater des Messias und der Nation, der immer noch an den Geschicken derselben den lebhaftesten Anteil nimmt (Lk 154f. 72. 1627ff.), den Anbruch der Messianischen Zeit, der durch die Geburt Jesu als Messias auf Erden erfolgt war, in Erfahrung gebracht hat. Wie sich dies vermittelte, ob durch göttliche Kundgebung (Meyer), oder wie sonst (vgl. die poetische Ausmalung in Testam. Lev. p. 586f.), steht dahin *). Das ἐχάρη wechselt passend mit ἠγαλλ.,

---

»die Entfremdung des Herzens von dem lebendigen Gott« (Keil) umsetzen dürfte. Nach Hilg. haben sie ihn nicht erkannt, weil sie ein anderes göttliches Wesen, ihren Nationalgott, für den höchsten Gott hielten! Tisch. liest nach ℵCLXΔ Mjsc. (Treg. a. R.) den seltneren Gen. nach ομοιος, aber da 99, wie gewöhnlich, der Dat. steht, ist derselbe auch hier wohl mit der Rcpt. festzuhalten. Vielleicht hängt der Gen. damit zusammen, dass schon die Abschreiber ὅμοιος mit ψεύστης zusammenfassten (ein ähnlicher Lügner wie ihr, vgl. Meyer), während die Rede viel nachdrücklicher ist, wenn man ψεύστης als Apposition fasst. Der Vorwurf weist übrigens nicht auf V. 44 zurück (Meyer, de W., Schnz., Hltzm.) oder darauf, dass sie in einem näheren Verhältnis zu ihm zu stehen (Luth., Keil), oder ihn zu kennen nur vorgeben (God.). Das τ. λόγον αὐτοῦ τηρῶ ist kein Beweis, dass er nicht lügt (God.), und geht auch nicht bloss auf sein berufsmässiges Wirken im allgemeinen (de W., Meyer, Luth., Hltzm.).

*) Die ἡ ἡμέρα ἡ ἐμή ist sicher nicht der Tag seines Leidens (Chrys.) oder der Tag der Wiederkunft (Beng.). Sinnlos Whl., der auch den einfachen Zusammenhang des Verses mit dem Vorigen verkünstelt: das, was der Tag einschliesst, das Licht und Leben. Das ἵνα bezeichnet das Sehen nicht als das Ziel, auf dessen Erreichung die Absicht der freudigen Gemütserregung geht (Meyer). Bei der Freude Abrahams mit Hofm., Weiss. u. Erf. II. p. 13, Luth., Hltzm. speziell an das Lachen Gen 1717 zu denken, welches schon Philo von grosser Freude und Frohlocken ausdeutet, ist gar kein Grund. Ganz wortwidrig erklärten die Socinianer: er hätte gejubelt, wenn er meinen Tag gesehen hätte, und Kuin.: er wünschte, meinen Tag zu sehen. Unbedingt aber verbietet

da letzteres dem ersten Ausbruche des Affekts bei der unerwarteten Verkündigung entspricht. — V. **57**. Die Juden, das *κ. εἶδεν κ. ἐχάρη* auf das irdische Leben Abrahams beziehend, meinen, diese Behauptung setze ja die Ungereimtheit voraus, dass Jesus schon zur Zeit des Erzvaters gelebt und diesen persönlich gekannt habe, obwohl er doch erst fünfzig Jahre habe (alt sei). Fünfzig Jahre nennen sie, weil dies die Hälfte eines Jahrhunderts (Hengst., Wieseler, Beitr. p. 150) oder die Zeit des vollendeten Mannesalters ist (vgl. Num 4 3. 39. 8 24 f. Lightf. p. 1046 f., vgl. Beng., Luth., God., Keil, Schnz.). Das Alter Christi kürzer und genauer abzugrenzen, konnte ihnen beim vergleichenden Rückblicke auf die zwei Jahrtausende bis zu Abraham nur ganz fern liegen*). — V. **58** antwortet Jesus, den Einwurf der Juden überbietend mit der feierlichen Erklärung, er sei nicht nur Zeitgenosse Abrahams, er sei sogar vor ihm da: *ehe Abraham ward* (*πρίν* c. Inf., wie 4 49), *bin ich*. Dem geschichtlichen Werden Abrahams, der durch seine Geburt zur Existenz kam, setzt Jesus sein ewiges Sein entgegen, dem kein Gewordensein vorhergeht. Vgl. schon Chrys. Das Präsens bezeichnet das aus der Vergangenheit, d. i. hier: aus der Vorzeitlichkeit her (1 1) in der Gegenwart Fortdauernde. Vgl. LXX. Ps 90 2, auch Jer 1 5**). — V. **59**. *ἦραν οὖν*) vgl. 5 8 ff.: *sie*

---

das Verhältnis der beiden Versglieder, wonach im zweiten die Erfüllung des nach dem ersten Ersehnten genannt wird, hier an einen Moment im irdisch-geschichtlichen Leben Abrahams zu denken, etwa mit Hengst., Keil an die dem Abraham gewordene Erscheinung des Engels des Herrn (Gen 18), d. i. des Logos, oder mit Luther an das »Gesicht des Glaubens im Herzen« bei der Verkündigung Gen 22 18 (vgl. Melanth., Calv. und Calov., auch Beng., Olsh., der an ein prophetisches Schauen Christi denkt), oder mit Chrys., Theophyl., Euth.-Zig., Erasm. und den meisten älteren an das Schauen eines den Tag Christi nur vorbildenden Ereignisses, wie die Opferung Isaaks (vgl. auch Grot.) oder die Geburt desselben (Hofm., Whl.), da dann immer das Frohlocken darüber erst erfolgen würde. B.-Crus. verwandelt das Sehen willkürlich in ein blosses Ahnen.

*) Mithin ist weder die ganz unerheblich bezeugte Lesart *τεσσαράκοντα* vorzuziehen (Ebr.), noch daraus zu schliessen, Jesus sei über 40 Jahre alt gewesen, wie die kleinasiatischen Presbyter bei Iren. 2, 22, 5 thaten. Ganz verkehrt sagen andere, man habe ihn *διὰ τὴν πολυπειρίαν αὐτοῦ* für so alt gehalten (Euth.-Zig.), oder er habe so alt ausgesehen (Lampe, Heum., Paul.), oder sie hätten »den Ernst der Geistesweihe« in seiner Erscheinung mit den Spuren des Alters verwechselt (Lange L. J. II. p. 978). Die Geschichte der Auslegung zeigt übrigens, dass es zu der Auffassung der Juden keiner böswilligen Verdrehung bedurfte (gegen de W., B.-Crus., Ebr., vgl. auch Luth., Hitzm.). WH. a. R. hat nach ℵ *ἑωρακεν σε*, das zu dem *εἶδεν* V. 56 besser zu passen schien.

**) Die Worte Jesu sind nicht Fortsetzung »seiner Rede« V. 56, als ob er den Juden garnicht antworte (B.-Crus.). Das *γενέσθαι* setzen Thol., de W., Ew. u. a. willkürlich in: »er war«. Das *ἐγὼ εἰμί* ver-

huben Steine auf. Die letzte Behauptung Jesu klingt den Juden gotteslästerlich, und sie war es, wenn Jesus sich in eitler Selbstüberhebung nach seinem ewigen Sein Gott gleichstellte. Sie schicken sich daher zur zelotischen Strafvollziehung an, wohl nach Analogie von Lev 24 16. Eine Steinigung im Tempel s. auch b. Joseph. Ant. 17, 9, 3. Die Steine waren vielleicht Bausteine im Vorhofe. S. Lightf. p. 1048. Das ἐκρύβη (vgl. Gen 3 8. Jud 9 5) giebt den Aufschluss, wie er hinauskommen konnte *(er verbarg sich,* wahrscheinlich in der Volksmenge, *und ging* in dieser Geborgenheit *hinaus*), verwehrt also die Vorstellung eines wunderbaren Herganges *).

Die zusammenhängende Scene V. 30—59 beruht ohne Zweifel auf geschichtlichen Erinnerungen. Wenn der Handkommentar p. 139 nach O. Hltzm. hier nur Paulinische Gedanken und die Paulinisch-judaistische Kontroverse findet, so ist das ein leeres Spiel mit Worten. Denn die Freiheit, von der die Rede ausgeht, ist nicht die Freiheit vom Gesetz, und der Sinn, in welchem den Juden die Abrahamidenschaft abgesprochen wird, hat mit der Paulinischen Wendung der Kindschaft Abrahams nichts zu thun. Dass aber, namentlich in Jerusalem, Jesu nicht das »Nationalgefühl« und der »Freiheitsschwindel« der Juden gegenübertreten konnte und ihn zu einer Auseinandersetzung damit veranlassen, dürfte doch schwer nachzuweisen sein. Dabei versteht es sich von selbst, dass der Evangelist hier wie überall seine fragmentarischen Er-

bietet schlechthin, an ein ideales Sein (de W.) oder Messiassein (Scholten) zu denken und dasselbe in den Ratschluss Gottes zu verlegen (Sam. Crell., Grot., Paul., B.-Crus.). Aussprüchen wie diesem, wo Jesus im Kampf mit seinen Feinden zuletzt dazu getrieben wird, das tiefste Geheimnis seines Wesens zu enthüllen, verdankt ohne Zweifel der Evangelist seine Erkenntnis von der persönlichen Präexistenz Jesu. So oft aber auch sonst der Evang. diese Erkenntnis in Aussprüche Jesu eingetragen hat (gegen Meyer), so lässt sich das auf diesen Ausspruch nicht anwenden, wenn man nicht die Geschichtlichkeit der ganzen Scene preisgeben will. Denn eine Hinweisung auf die Präexistenz im göttlichen Ratschlusse liegt bereits in V. 56; und wenn wirklich eine Steigerung seiner Selbstaussage die Juden zur Steinigung des gotteslästerlichen Frevlers veranlasst hat, so kann es nach dem Zusammenhange nur eine Aussage über sein ewiges Sein gewesen sein. Die Socinianer konnten natürlich den einfachen Wortlaut nur verdrehen, um die Beziehung auf die Präexistenz wegzuleugnen. Vgl. Catech. Racov. ed Oeder p. 144 f.

*) Hengst. fasst das κ. ἐξῆλθεν willkürlich, als ob ἐξελθών stände. Die Vorstellung eines wunderbaren Hergangs (Euth.-Zig.: ἀόρατος αὐτοῖς κατέστη τῇ ἐξουσίᾳ τῆς θεότητος, vgl. Grot., Wolf, Beng., Schnz., Hilg. nach August.) hat schon den Zusatz der Rcpt. διελθων δια μεσου αυτων και παρηγεν ουτως (aus Lk 4 30) veranlasst, der nach ℵBD Orig. Vers. zu streichen ist, den Ew. schützt, u. Baur von doketischem Verschwinden deutet. Der providenzielle Schutz Gottes (Thol.) versteht sich von selbst, ist aber nicht ausgedrückt.

innerungen an diese Verhandlungen zu einem fortlaufenden Gesamtbilde verarbeitet hat, in dem vielfach schon die geschichtlichen Züge verlöscht sind, weil der Verf. bereits alles Gewicht auf die lehrhafte Bedeutung der Aussprüche Jesu legt. Schwerlich hat die Enttäuschung, welche die Erklärung Jesu über die wahre Freiheit in der Bevölkerung Jerusalems herbeiführte (vgl. die ähnliche Krisis in Kap. 6), nur solche betroffen, die früher zu den spezifischen Todfeinden Jesu gehört hatten (V. 31) und darum sofort wieder zu ihren alten Mordplänen zurückkehrten (V. 37. 40); aber dass es den Todfeinden Jesu gelang, infolge jener Enttäuschung und der immer schärferen Worte, mit denen Jesus ausführte, dass weder ihre Abrahamidenschaft, noch ihre (theokratische) Gotteskindschaft ihnen das Messianische Heil gewährleiste, die enttäuschte Bevölkerung zu immer grösserer Empörung wider Jesum aufzustacheln, das ist doch geschichtlich wahrscheinlich genug. Gewiss ist auch hier in manche Aussprüche Jesu die lehrhafte Ausführung des Evangelisten eingemischt (vgl. V. 38. 42. 47 und die lehrhafte Exposition über das Wesen des Teufels V. 44); aber dass Jesus zuletzt die alte und die neuentzündete Feindschaft gegen ihn auf die teuflische Gesinnung des Wahrheitshasses und der Mordlust zurückführte, die sie (ganz im Sinne von Mt 23 31) zu Teufelskindern mache, und dass sein Anspruch darauf, durch sein Wort allein das ewige Heil zu schaffen, welches das Todesgeschick überwinde, zu der letzten Steigerung des Streites und zu der Katastrophe führte, in der man ihn wegen Gotteslästerung steinigen wollte, das sind doch um so mehr sicher geschichtliche Erinnerungen, als die einzelnen Wendungen des Gesprächs, durch welche der Evangelist dieselben verknüpft (vgl. die Ähnlichkeit von V. 53 mit 4 12. 5 18), den Hergang im einzelnen nicht mehr ausreichend durchsichtig machen.

Kap. IX.

Das dritte Hauptstück dieses Teiles (9 1—10 21) zeigt uns an einem Beispiel den Ausbruch der Feindschaft wider die Anhänger Jesu, der aber ebenfalls noch erfolglos bleibt, sofern es nicht gelingt, dieselben von ihm abwendig zu machen.

V. **1—12**. Die Heilung des Blindgeborenen. — *καὶ παράγων*) vgl. Mk 2 14: *im Vorübergehen,* nämlich an der Stelle, wo der blinde Bettler war, *sah er einen Menschen, der blind war von Geburt an* (*ἐκ γενετῆς*, vgl. Lev 25 47. Polyb. 3, 20, 4. Diod. 5, 32). Das *καί* knüpft ohne jede Zeitbestimmung eine neue Scene aus dem Jerusalemischen Aufenthalt Jesu an, von der nur bemerkt wird, dass das zufällige Vorübergehen bei dem Blinden dazu den Anlass bot (vgl. Hengst., Keil) *). —

*) Die meisten Ausleger (vgl. noch Meyer, Luth., Hltzm.) nehmen an, dass die Scene unmittelbar zeitlich und örtlich mit der vorigen ver-

V. 2. *τίς ἥμαρτεν* etc.) Die Jünger meinen nicht, dass weder er noch seine Eltern durch ihre Versündigung die Ursache seines Leidens sein können (Euth.-Zig., Ebr., vgl. auch Hengst., God.), da wenigstens die Annahme des zweiten Falles nach Ex 20₅ gar nicht so fern lag. Am nächsten aber lag doch, wie das Buch Hiob zeigt (vgl. auch Lk 13₁ff.), die Vorstellung, dass das Unglück die Strafe eigener Verschuldung sei (vgl. 5₁₄. Mt 9₂. Act 28₄), und eben, weil sie nicht begreifen, wie dieses im vorliegenden Falle möglich sei, thun sie die Doppelfrage (vgl. Luth., Bäuml., Delitzsch, ähnlich Ew., Keil, Whl.). Das *ἵνα* bezeichnet den notwendigen Erfolg des Gesündigthabens vom Gesichtspunkt der göttlichen Vergeltung aus als beabsichtigt: *dass er sollte* (musste) *blind geboren werden.* Dass übrigens der Blinde so geboren war, konnten die Fragenden schon vorher gewusst, oder der Mensch selbst konnte es, etwa zur Unterstützung seines Bettelns (V. 8), eben selbst gesagt haben*). — V. 3. *οὔτε* —

---

knüpft werde. Aber dass der Blindgeborene nur, wie der Bettler Act 3₂, am Tempelthore sitzen konnte, ist doch eine seltsame Vorstellung; und so wenig das zweite Hauptstück 8₁₂ zeitlich mit dem Vorigen verknüpft wurde, so wenig dieses. Vielmehr zeigt 10₂₂, dass die Scene unmittelbar vor dem Tempelweihfest spielt, also von 7₃₇, womit sie Olsh. (vgl. Hltzm. zu V. 14 trotz des Versuchs der Steinigung 8₅₉!) auf denselben Tag setzt, durch Monate getrennt ist, in welche sehr wohl die Ereignisse des Kap. 8 fallen konnten. Lck., de W. behaupten, freilich wenig überzeugend, dass die Ruhe des Hergangs und die Gegenwart der Jünger zu 8₅₉ nicht passe. Dass im Sinne des Evangelisten das Stück rein sachlich mit dem Vorigen verknüpft werde, nehmen auch viele von denen an, welche es zeitlich mit demselben verbinden, mag man nun das Thema in 9₄f. finden (Keil nach der Mehrzahl der Kritiker, vgl. dagegen Schnz.), oder in dem Ausschluss des kirchlich gewordenen Judenchristentums aus der Synagoge (Hltzm. p. 144 nach O. Hltzm.) im Gegensatz zu dem Ausschluss des Judaismus aus der Kirche in Kap. 8, wodurch die ganze Erzählung willkürlich (der Geheilte wird erst gläubig n a c h seiner Ausstossung!) allegorisiert wird, oder darin, dass sich Jesus von Israel, das in Kap. 8 ein Vorbild des Todes Jesu gegeben, zu den Armen am Wege wende, denen nun das Heil zu teil wird (Luth.). Nach Whl. will der Evangelist 8₁₂ durch die Blindenheilung belegen.

*) Ob die Jünger für den ersten Fall eine bestimmte Möglichkeit in Aussicht genommen haben, etwa eine Antizipation der Strafe für künftige Sünden (Thol., Stier) oder ein Sündigen im Mutterleibe (Lck., Meyer, Schegg, Schnz.), wofür Lk 1₄₁. ₄₄ freilich garnicht, allenfalls aber Gen 25₂₂ nach Rabbinischer Deutung einen Anknüpfungspunkt böte (s. Sanhedr. f. 91. 2. Beresch. rabba f. 38. 1 b. Lightf., vgl. Wttst.), ist doch sehr zweifelhaft. Vollends aber der Glaube an die Seelenwanderung, welcher auch Mt 14₂ nicht vorauszusetzen ist (Calv., Beza, Aret., Grot., Cleric. u. m.: vgl. dagegen Thol. u. Delitzsch, Psychol. p. 463f.), oder an die Präexistenz der Seelen (Cyrill., de W., Brückn., O. und H. Hltzm.) lag wenigstens der volkstümlichen Vorstellung und daher auch den Jüngern völlig fern, wenngleich die Präexistenz der Seelen, und zwar guter und böser, Sap 8₁₉f. wie auch bei Philo und

οὔτε) verneint natürlich nicht ihr Gesündigthaben überhaupt, sondern, wie ja V. 2 nur nach einem solchen gefragt war, ein Gesündigthaben, das der Grund seiner Blindheit sein könnte, weshalb auch im Gegensatz nur gesagt wird, dass etwas ganz anderes als Bestrafung einer Sünde der Zweck sei, zu dem er blind geboren ward. Nach ἀλλ' ergänze: τυφλὸς ἐγεννήθη. Die Werke Gottes sind Werke, die Gott wirkt, und zwar durch Christum. Gemeint sind seine geistigen (und daher unsichtbaren) Wirkungen, welche in solchen sinnenfälligen Heilwundern (symbolisch) sich darstellen und dadurch kund machen (vgl. Luth., Ebr., Weiss, Lehrb. p. 201). Wenn aber Jesus in diesem speziellen Falle erkennt, dass die Werke Gottes an dem Blindgeborenen (ἐν αὐτῷ) offenbar werden sollen, so sieht er, der sonst in Jerusalem keine Wunder that, im vorliegenden Falle die Aufforderung, durch die Heilung des Blinden sein Werk der Erleuchtung der Welt kund zu machen. Dass das über den Blinden verhängte Leiden diesem göttlichen Zwecke dient, schliesst natürlich nicht aus, dass es damit und dadurch auch ihm selbst zum Segen werden kann (vgl. Luth., Brückn.), wie gerade der Fortgang dieser Geschichte zeigt*). — V. 4. ἡμᾶς) Der Nachdruck des an die Spitze gestellten Pronomens weist darauf hin, dass es bei solchen Anlässen sich nicht zieme, zu fragen, was Gott damit beabsichtige, sondern was er uns dadurch zu thun (ἐργάζεσθαι, wie 3 21. 5 17. 6 28) auffordere, weshalb Jesus eben die fragenden Jünger (V. 2) mit einschliesst. Wie dieses der Einzelne aber nur nach dem Bewusstsein seines individuellen Berufes entscheiden könne, zeigt das τοῦ πέμψαντός με, das eben darum die Jünger nicht mehr mit einschliesst. Denn der V. 3 genannte Zweck erschliesst sich ihm gerade nach Massgabe seines einzigartigen Berufes. Die von seinem Absender ihm aufgetragene Wirksamkeit muss er darum ausüben, *so lange* (ἕως c. Ind. Praes., wie Mk 6 45) *es Tag ist.* Tag und Nacht sind auch im Klassischen häufig Bilder des Lebenstages und der

---

den Essäern, bei Rabbinen und in der Kabbala ein unbestreitbares Lehrstück ist (Bruch, Lehre v. d. Präexist. d. Seel. p. 22). Natürlich drückt das ἵνα nicht den Erfolg aus (gegen Olsh., Ebr.).

*) Grundlos wendet Meyer dagegen ein, dass dies der doktrinalen Anwendung vorgreife, und Keil, der an die gesamte erlösende Wirksamkeit Gottes denkt (vgl. Whl.), den Plural. Gemeint sind nicht schöpferische Allmachtswerke (Hengst.), rettende Gottesthaten (Brückn.) oder überhaupt die ganze Kategorie, von welcher solche Wunderheilungen eine Species waren (Lck., Meyer), da dann nicht zu begreifen wäre, wie solche an sich sichtbaren Werke an ihm erst offenbar werden sollten; denn das blosse »Zu Tage treten im konkreten Fall« kann φανεροῦν nicht bezeichnen. Am wenigsten ist an Werke, die Gott befiehlt (de W., God.), zu denken. Das ἵνα hier, wie 1 8, absolut zu nehmen (de W., Whl., Hltzm.), ist gar kein Grund.

Todesnacht. Letztere macht der Wirksamkeit eines Jeden auf Erden ein Ende. Der allgemeine Satz soll aber auf Jesum angewendet werden, sofern es sich um seine irdische Wirksamkeit handelt, und schliesst darum eine Wirksamkeit des Erhöhten keineswegs aus, ohne dass V. 5 darauf hindeutet (Meyer). Dass Jesu in dieser Zeit Todesgedanken vorschweben, sahen wir schon 7₃₃. 8₂₁. — V. **5.** ὅταν) zur Zeit, wo, *wann ich in der Welt bin, bin ich das Licht der Welt.* Es drückt die notwendige Gleichzeitigkeit beider Verhältnisse aus. Er könne nicht in der Welt sein, sagt Jesus, ohne gleichzeitig die Welt zu erleuchten (8₁₂). Damit deutet er direkt an, welches das ἔργον τοῦ θεοῦ sei, das an dem Blinden offenbar werden soll, sofern sich in der Herstellung des leiblichen Augenlichtes die erleuchtende Wirksamkeit (in geistigem Sinne) abbildet*).

V. **6.** ταῦτα εἰπών) wie 7₉. Zu ἔπτυσεν vgl. Mk 7₃₃. 8₂₃, zu χαμαί Job 1₂₀. Dan 8₁₂, zu πηλός Röm 9₂₁. Das αὐτοῦ geht auf πτύσματος und bezeichnet den daraus bereiteten Teig, den Jesus, gleichsam wie eine Schutzdecke, auf die Augen auflegt, damit die durch göttliche Wunderwirkung hergestellte Sehkraft darunter erstarke. — V. **7.** ὕπαγε) vgl. 4₁₆. Das εἰς τὴν κολυμβήθραν (vgl. II Reg 18₁₇. Na 2₉) ist mit νίψαι (Mk 7₃) zu verbinden nach der bei Mark. besonders häufigen Prägnanz (vgl. Mk 7₄. 10₁₀. 13₉): *in den Teich Siloam* (scil. hinabgestiegen, God., Whl.) *wasche dich.* Bis er zum Teiche gelangt war, sollte die Sehkraft soweit erstarkt sein, dass er das neugeschenkte Augenlicht der Sonne aussetzen konnte**).

---

*) Der Nachdruck des ἡμᾶς V. 4 beruht nicht darauf, dass Jesus die Jünger mit einschliesst, als die Gehilfen und Fortsetzer der Messianischen Wirksamkeit (Meyer, der sogar in das με die Jünger als von ihm Gesandte einschliesst, vgl. Luth., Keil), geschweige denn, dass es die Vornahme der Heilung am Sabbat rechtfertigt (Kuin., Thol., God.). Das erste ημας ist in der Rcpt. (ACΧΔ Mjsc. it. vg., vgl. Treg. a. R.) dem με konformiert, wie dieses in ℵL cop. (vgl. Tisch.) nach dem ersten in ημας: das Richtige haben BD sah. Treg. hat a. R. i. Kl. ως (CL) statt εως. Bei ἡμέρα dachte Paul. an das Tageslicht, das Jesus zu seiner Augenoperation braucht, Luth., Hltzm. an die Zeit seiner Berufswirksamkeit im Gegensatz zur Leidenszeit (Hengst.). Ältere dachten an den Gegensatz von αἰὼν οὗτος und μέλλων (Chrys., Theophyl., Euth.-Zig., Rupert. u. m.), von der Zeit der Gnade und der Zeit, wo die Finsternis Macht hat (Olsh., vgl. Grot., Beng., B.-Crus.); Ebr. dachte bei der Nacht an die Zeit zwischen Jesu Tod und Auferstehung, God. an die Zeit des Feierabends, der für Christum mit seinem himmlischen Zustande begann. Das ὅταν V. 5 ist weder quamdiu (so gew. u. noch Schegg) noch quandoquidem (Lck.). Eine Beziehung dieser seiner Berufsbezeichnung auf den Gegensatz von Tag und Nacht in V. 4 ist garnicht indiziert und führt nur zu Missdeutungen (vgl. Olsh., doch auch Ebr.).

**) Das unverstandene αυτου V. 6 (ℵBL vgl. A), das auch God. für unmöglich hält, weil er es auf Jesus bezieht, hat die Rcpt. entfernt

Joh. erklärt (ἑρμην., wie 1 43) den Namen des Teiches, typisch etymologisierend, als Hinweisung darauf, dass der Teich, als der andere Gottgesandte, die von Jesu begonnene Heilung vollenden soll. Andere deuten ihn direkt auf Christum, den Sendling Gottes, den wahrhaftigen Siloam (Theophyl., Erasm., Beza, Calv., Corn. a Lap. u. v., auch Schweiz., Ebr., Luth., Hilg., Lange, Hengst., Brückn., God., Schnz., Keil, wozu man oft Jes 8 6 vergleicht), sofern der Teich nicht durch sich selbst, sondern infolge seines Befehls die Heilung vollendet. Jedenfalls ist die immer etwas gesuchte Deutung ein Zeichen, dass der Name dem Joh. in der Erinnerung gegeben war*). — ἀπῆλθεν) was er nach Meyer, in der Gegend orientiert, auch ohne Handleiter konnte, wie so viele Blinde sich ähnlich zurechtfinden. Aber wie leicht konnte er unter den Anwesenden einen Führer finden! Vgl. God. u. m. Das ἦλθεν geht auf das Anlangen in seiner Wohnung, worauf das folgende οἱ οὖν γείτονες deutet.

Dass die Synoptiker diese Heilungsgeschichte nicht haben, erklärt sich einfach daraus, dass sie nicht in den Kreis der Galiläischen Überlieferungen gehört, und hat darum nichts Auffallendes, weil die Voraussetzung der Kritik, dass es sich hier um den Superlativ der synoptischen Blindenheilungen handelt, von der Annahme ausgeht, dass die letzteren nichts eigentlich Wunderbares waren. Freilich ist die Annahme mancher Väter, die Augen hätten dem Blinden ganz gefehlt, und Jesus hätte

---

(Treg. a. R. i. Kl.) und dafür nach ὀφθαλμους: του τυφλου gesetzt (Meyer). Treg. a. R., WH. txt. haben nach BC* επεθηκεν statt επεχρισεν, das nach V. 11 konformiert sein wird. — Lck., Win. verbinden V. 7 εἰς mit ὕπαγε, was der Wortstellung wegen ganz unmöglich. Künstlicher denken Meyer, de W., Hengst., Schnz., Keil daran, dass der πηλός durch das am Rande des Teichbeckens geschehende Abwaschen in den Teich hineingespült wird. Über den Teich Siloam (griechische Form für שִׁילֹחַ auch bei den LXX und Joseph. Zu der Quelle vgl. Jes 8 6. Lk 13 4; zum Teich: Neh 3 15) und dessen zweifelhafte Lage vgl. Tobler, d. Siloahquelle u. d. Ölberg 1852. p. 1 ff. Riehm, HbA. II, p. 1478. Der Ausdruck κολυμβ. του Σιλ. bezeichnet den von der Quelle Siloam (ὁ Σιλ., Lk 13 4. Jes 8 6) gebildeten Teich, und der Art. geht nicht auf das dem Orte der Handlung nächste und gewiss auch dem Blinden bekannte« Wasser (Meyer).

*) Unmöglich ist die Deutung auf den zu ihm gesandten Blinden (Beng., de W., Meyer nach Nonn., Euth.-Zig.), dessen Entsendung ja nirgends durch ἀποστέλλειν bezeichnet wird. Der Name bezeichnet ursprünglich missio (sc. aquarum), d. i. Ausguss, aber auch die Deutung durch שָׁלוּחַ, missus, war nach Meyer an sich grammatisch zulässig, vgl. Ew., Lehrb. der Hebr. Spr. § 156 a. Vollends verfehlt ist die Anspielung auf das Taufwasser (Calov. nach Ambr., Hieron. u. a.; doch auch Hengst. II, p. 134, O. Hltzm. p. 72), desgleichen die Identifizierung des Namens mit dem שִׁילֹה Gen 49 10 (Grot.). Lck. ist geneigt, die ganze Parenthese nach Kuin. und älteren für unecht zu erklären, als ob solches typisches Etymologisieren nicht gerade den Verf. als Juden charakterisierte.

sie, wie einst Gott den ersten Menschen, aus dem πηλός gebildet (s. bes. Iren., Theod.-Mopsv., Nonn.), einfach absurd. Ob das Übel, welches das Funktionieren der Sehkraft verhinderte, angeboren oder später eingetreten war, bleibt sich völlig gleich, wenn die Heilung doch nicht durch natürliche Mittel, sondern durch ein Gotteswunder erfolgte. Denn dass der aus Erde und Speichel bereitete Teig nicht ein natürliches Heilmittel war, liegt auf der Hand; so häufig auch der Speichel bei Augenübeln angewandt wurde, so stände doch das Mittel zur Schnelligkeit der Heilung, noch dazu eines blind Geborenen, in keinem Verhältnisse. Man führt die Anwendung des Speichels meist auf pädagogische Gründe zurück (Lck., Ebr.: Erweckungsmittel, Calv.: Erprobung des Glaubens), womit man dann gewöhnlich die Annahme einer allegorischen Bedeutung verband (Hengst. nach Iren. 5, 15, Theoph., Euth.-Zig., Erasm., Beza: Sinnbild der schöpferischen Einwirkung mit Beziehung auf Gen 2 7; Luth.: Paradoxie der göttlichen Heilsvermittlung, vgl. God.: »Völlig blind muss erst werden, wer sehend werden will«). Wie aber dies Mittel nötig war, um dem Kranken zum Bewusstsein zu bringen, dass die Heilkraft von Jesu ausgehe (Keil, Whl., vgl. Schnz.), lässt sich doch schwer begreifen. Mit Recht erklärt Meyer, dass es der Wahrheit und Würde Jesu schwerlich entspricht, wenn nicht in der Anwendung des Teiges ein reeller Einfluss auf den Erfolg gelegen hätte. Allein wenn er den Speichel als das Continens, wie Thol., Olsh. als den Conductor (vgl. auch Lange u. schon Nonn.), der objektiven Heilkraft bezeichnet, wodurch dieselbe an den Organismus kam und daran wirksam haftete, und dann die Thatsache, dass Jesus in analogen Fällen sich nicht eines solchen Mittels bediente (vgl Mk 10 46 ff.), darauf zurückführt, dass Jesus allein gewusst haben muss, wo es nötig gewesen sei oder nicht, so ist die Annahme einer solchen in der Beschaffenheit des Falles liegenden Nötigung mit dem Wundercharakter der Heilung kaum vereinbar, und liegt wenigstens dem Evangelisten ganz fern (vgl. Brückn.). Das und das allein wäre eine zauberische Vermischung des Natürlichen und Übernatürlichen (de W. zu Mk 8 23), die schon durch die Bezeichnung der Heilung als eines ἔργον τ. θεοῦ schlechthin ausgeschlossen ist. Nach Baur, Strauss, Hltzm. will der Evangelist durch diesen erdichteten Zug nur die in der Heilung liegende Sabbatverletzung konstatieren, die ja natürlich durch jede Manipulation erhöht wurde. Ähnlich steht es mit der Sendung zum Teich Siloam. An eine medizinische Wirkung des Teichwassers ist nicht zu denken (die Rabbinischen Spuren von einer Heilkraft des Wassers weisen auf die Verdauungsorgane, s. Schöttg.); es dient auch nicht bloss zur Reinigung (Thol., Schnz., Whl.), wozu ja jedes andere Wasser genügt hätte. Dass aber diese Sendung das ἔρχεσθαι πρὸς αὐτόν abbilden sollte (Luth., God., vgl. Hengst., Keil u. a.), ist doch eine seltsame Vorstellung, da ja der Geheilte die Deutung des Evangelisten (die ohnehin bei dieser Annahme falsch aufgefasst wird) nicht kannte.

V. 8f. schildert das Aufsehen, das die Heilung machte, dadurch, dass man es zuerst schlechterdings nicht glauben wollte. Wie er sehend kam (vgl. V. 7), sagten die Nachbarn (*οἱ γείτονες*, wie Job 19 15. Lk 14 12) voll Verwunderung: *Ist das nicht der, welcher da zu sitzen und zu betteln pflegte?* Aber es schien so unglaublich, dass nach V. **9** nur einige die Frage zu bejahen wagten, andere meinten, durch eine Ähnlichkeit getäuscht zu sein. Neben den Nachbarn werden verallgemeinernd die genannt, welche ihn früher (*τὸ πρότερον*, wie 6 62) sahen. Bem. die Part. Praes., die imperfektisch zu nehmen sind, sowohl das *θεωρ.* (2 23. 6 19), wie das *καθήμ. κ. προσαιτῶν*. Gerade als Bettler hatte er stets die Augen auf sich gezogen. Erst als der, von dem sie reden (*ἐκεῖνος*), sagt, er sei es, fragen sie ihn V. **10**, wie seine Augen, die doch stets geschlossen waren, geöffnet wurden (Mt 20 33). — V. **11**. *ὁ ἄνθρωπος*) Der Art. setzt den Menschen dieses Namens als allbekannt voraus. Was er etwa ausser dem Namen von Jesu wusste, oder sonst von ihm hielt, kommt hier garnicht in betracht. Der Geheilte kann natürlich nur aussagen, was er selbst gefühlt hat, weshalb die Bildung des *πηλός* aus Speichel nicht erwähnt wird; aber das *ἐπέθηκεν* bezeichnet er näher als ein Bestreichen der Augen wie mit einer Salbe (*ἐπέχρισεν*) und verbindet das *εἰς τὸν Σιλ.*, wie hier der Teich selbst heisst, mit *ὕπαγε*. Das *ἀνέβλεψα* (Tob 14 3. Mt 11 5), das für den Blindgeborenen nicht zu passen scheint, beruht auf der Vorstellung, dass auch der Blindgeborene an sich die natürliche Sehkraft hat, ihres Gebrauchs aber durch das angeborene Leiden verlustig gegangen ist, und diesen durch die Heilung wiederbekommt. — V. **12**. Der Zweck ihrer Frage nach dem Verbleib Jesu, die er nicht beantworten kann, weil er ja inzwischen am Teich Siloam war, erhellt aus dem Folgenden *).

*) Das *τυφλος* V. 8 (Rcpt. nach *A* Mjsc.) statt *προσαιτης* ist natürlich Emendation. Eben weil letzteres hervorhob, wodurch er so bekannt war, muss das *ὅτι* kausal genommen werden (Grot., Schnz. u. a.); nicht, wie gewöhnlich, als Einführung des Objektssatzes (vgl. 4 35). In V. 9 ist das *αλλοι δε οτι* (Rcpt., Treg. a. R.) statt *ελεγον ουχι αλλα* (ℵBCLX) offenbar Konformation, und das *δε* nach *εκεινος* (Lchm. nach ℵAX Mjsc.) zu streichen. Das *ουν* nach *πως* V. 10 (Tisch., WH. i. Kl. nach ℵCDLX) wird aus V. 19 eingekommen sein. Das *και ειπεν* nach *εκεινος* (Rcpt.) V. 11 ist (wie V. 25) nach ℵBCDL zu streichen. Die Rcpt. streicht die unverstandenen Art. vor *ανθρωπος* und *λεγομενος*, sowie das *οτι* vor *υπαγε* (vgl. Lchm.), stellt das *εις τ. κολ. του σιλ.* aus V. 7 her und hat *δε* statt *ουν*. — Aus der Art, wie der Geheilte Jesum bezeichnet, kann nicht auf Unbekanntschaft mit seiner Berühmtheit (Beng., Schnz. u. m.) oder auf besonders unbefangene und besonnene Zurückhaltung (Hengst., Meyer) geschlossen werden, da ja die Frage nur die Bezeichnung der Person erforderte. Nach Baur soll dadurch das Wunder als *ἔργον θεοῦ* in seiner reinen Objektivität erscheinen. Auch bei

V. **13—34.** Der Geheilte vor der Inquisition. — *ἄγουσιν πρός*) wie 1 43. Sie, d. h. die ihn (den ehemals Blinden, vgl. Gal 1 13.23 und dazu Buttm. p. 342) so als den durch Jesum Geheilten erkannten, führen ihn wegen der dabei vorgekommenen Gesetzesverletzung (V. 14) zu den Pharisäern, denen sie als den Gesetzeswächtern in serviler Abhängigkeit den Fall nicht verschweigen zu dürfen glauben. Dabei sind die Pharisäer nicht in irgend einer richterlichen Qualität, sondern als die Partei gedacht (7 32. 8 13), welche die strengste Befolgung des Gesetzes im Volksleben durchzusetzen suchte, und die man sehr wohl in einzelnen Notabilitäten repräsentiert denken kann (Hengst., Keil, Whl.). Am liebsten hätte man Jesum gleich selbst mitgebracht, wie die Frage V. 12 zeigt. — V. **14.** *δέ*) bringt erst ausdrücklich die nähere Bestimmung nach, welche darüber Aufschluss giebt, weshalb sie ihn hinführen. Es war Sabbat an dem Tage, an welchem er den bewussten Teig machte und so durch das scheinbare Präparieren eines Heilmittels die Sabbatruhe verletzte, um ihm die Augen zu öffnen. Bem. das nachdrücklich voranstehende *αὐτοῦ**). — V. **15** ff. *πάλιν*) auf die nämliche Frage anderer V. 10 zurückblickend, daher auch das *καί*: *auch die Pharisäer.* Der Geheilte antwortet kürzer und gedrungener als V. 11, indem er nur hervorhebt, was Jesus that, und was er selbst: *einen Teig legte er mir* (*μου*, vorangestellt wie *αὐτοῦ* V. 14) *auf die Augen, und ich wusch mich und sehe* (jetzt). — V. **16.** *παρὰ θεοῦ*) vgl. 1 6. Die gesperrte Stellung dient zur stärkeren Betonung zunächst von *οὗτος* und dann von *παρὰ θεοῦ*, das sich auf die im Volke herrschende Ansicht von seiner göttlichen Sendung bezieht. Ihr widerspricht die Thatsache, dass er den Sabbat nicht beobachtet (*τηρεῖ*, wie Act 15 5). Eine Rabbinische Satzung verbietet ausdrücklich das Aufstreichen

---

Pausan. Messen. 4. p. 240 und Evang. Nicod 6 wird das *ἀναβλέπειν*, das ja an sich auch »aufblicken« heissen könnte (Lck. nach Mk 16 4), von einem Blindgeborenen gebraucht. Hltzm. hält es für unpassend und sieht darin die schriftstellerische Herkunft aus den synopt. Blindenheilungen! Die Rept. substituiert V. 12 dem *και* das *ουν* aus V. 11, während Lchm., Tisch. dasselbe nach A Vers. streichen.

*) Ob das *ἄγουσιν* an demselben (Meyer, Schnz., Whl.) oder dem folgenden Tage (Lck., God.) geschah, erhellt nicht, nur gewiss nicht nach mehreren Tagen (Ew.). Sie thun es freilich nicht, um das Wunder als Beweis für Jesum zu benutzen (Ebr.), oder eine offizielle Entscheidung darüber zu provozieren (Luth., Keil), aber auch nicht aus Feindschaft gegen Jesum (Lck., God.). Nirgends bezeichnet *οἱ φαρισ.* den Sanhedrin (Lck., Thol., Bäuml.) oder ein Synagogengericht (Lange, vgl. de W.), nicht einmal eine offizielle oder improvisierte Sitzung der Partei (Luth., vgl. Meyer, Ew.), ihres Ausschusses oder ihrer Heisssporne (God.). Statt des einfacheren *οτε* der Rept. lies nach ℵBLX *εν η ημερα*. Nach Luth., God. soll die Bemerkung des V. 14 erst das Folgende erklären (vgl. Olsh., Ebr., Keil).

des Speichels auf die Augen am Sabbat. Maimon. Schabb. 21. War diese aber auch noch nicht vorhanden oder in Geltung, so galt doch die allgemeine Bestimmung, dass nur Lebensgefahr die Sabbatheilung erlaube (Schöttg. u. Wttst. ad Mt 12 9). Andere unbefangener und gewissenhafter Urteilende schliessen aus dem Wunderbaren in der Heilung, sofern dazu die besondere göttliche Hilfe gehöre, die keinem Sünder (ἁμαρτωλός, wie Mk 2 17) zu teil werde, dass der Thäter doch nicht ohne weiteres unter das eben gefällte Urteil falle. So entsteht selbst unter ihnen eine Spaltung (σχίσμα, wie 7 43) darüber, wie der Fall zu beurteilen sei, weshalb sie, d. h. die Pharisäer überhaupt (Keil, Schnz., Whl.), auf die ja das ἐν αὐτοῖς ging, V. **17** den Geheilten um seine Meinung fragen. Das ὅτι wird auch hier, wie 2 18, gewöhnlich gleich εἰς ἐκεῖνο, ὅτι genommen, dagegen von Schnz. kausal. In der That erscheint Letzteres passender, da er sich ja nicht über das Heilverfahren Jesu verbreiten, sondern sagen soll, was er über Jesum urteilt, weil derselbe ihm die Augen geöffnet (V. 14). Der Geheilte schliesst, wie die Samaritanerin aus dem wunderbaren Wissen Jesu (4 19), aus seiner Wunderthat auf seine prophetische Sendung*).

V. **18**. οὐκ ἐπίστευσαν) steht mit grossem Nachdruck voran. Gerade weil ihn der Geheilte für einen Propheten erklärte (οὖν), wittern sie ein betrügerisches Einverständnis zwischen beiden. Gemeint sind mit οἱ Ἰουδαῖοι auch hier die Hierarchen (Schnz.), an welche natürlich die Sache schliesslich zur Entscheidung kommen musste, wie aus V. 22 ganz klar wird. *Sie glaubten* also *nicht*, dass er wirklich blind geboren war, *bis dass sie seine Eltern riefen;* dann erst, als diese die Thatsache bestätigten, konnten sie dieselbe nicht mehr bezweifeln. Nach Hengst., Keil, Schnz., Whl. liegt in dem ἕως ὅτου (Mt 5 25) nicht, dass sie es später glaubten; aber ihr Versuch, die Heilung als einen abgekarteten Betrug darzustellen, ist ja kein Beweis, dass sie für ihre Person dieselbe nicht den zweifellos konstatierten That-

*) Die Rcpt. setzt V. 15 das μου hinter τους οφθ. (D), V. 16 das ουκ εστιν παρα του θεου hinter ουτος ο ανθρωπος (A 1 Mjsc., Treg. a. R.). Das δε nach αλλοι (ℵBD Treg. a. R. u. WH. i. Kl.) scheint in der Rcpt. fortgelassen, weil man nicht an andere aus den Pharisäern denken zu können meinte, was doch das εν αυτοις durchaus notwendig macht. Auch das ουν V. 17 ist, weil unverstanden, in der Rcpt. nach 1 Mjsc. weggelassen, und das συ des Nachdrucks wegen vor τι gestellt (Tisch., Treg. a. R.) gegen ℵBLX cop. — Subjekt von λέγουσιν sind weder bloss die Feindseligen unter ihnen (Apollinar., Hengst. u. v.), als ob sie einen Vorwand finden wollten, die Wahrhaftigkeit des Geheilten zu verdächtigen (God.), oder ihn einzuschüchtern (Ebr.), noch bloss die Wohlwollenderen (Chrys. u. s. Nachfolger). Dass sich sein Glaube erst an dem Streite der Pharisäer geklärt und gefestigt hat, schliesst Meyer mit Unrecht daraus, dass er V. 11 Jesum noch nicht so bezeichnete (s. z. d. St.).

sachen gegenüber glauben mussten. Das *αὐτοῦ τοῦ ἀναβλέψαντος* betont nur, wie die eigenen Eltern über ihn, den angeblich wieder sehend Gewordenen am besten Bescheid wissen mussten. — V. **19.** Sie sollen also erst konstatieren, ob der gegenwärtige Geheilte (*οὗτος*) ihr Sohn ist; sodann, ob er wirklich, wie sie (bem. das betonte *ὑμεῖς* im Gegensatz zu ihrem Unglauben daran) von ihm aussagen (*ὃν λέγετε*, wie 6 71), blind geboren sei, und endlich, wie es doch zugehe (*πῶς οὖν*, wie 6 42), dass er, wenn sie dabei bleiben, dass er blind geboren sei, gegenwärtig (*ἄρτι*, wie Mt 26 53) sehe. — V. **20** f. Die in der ersten Frage des V. 19 enthaltene Doppelfrage, ob sie die Eltern seien und ob ihr Sohn blind geboren sei, bejahen sie; was die dritte anlangt, so wollen sie darüber nichts wissen, weil sie zugleich die Frage involviert, wer ihm die Augen aufgethan hat. Das betonte *ἡμεῖς* stellt sich der asyndetisch mit affektvollem Nachdruck folgenden Verweisung auf den Sohn gegenüber: *ihn fragt, er hat das Alter männlicher Reife, er wird in betreff seiner selbst Zeugnis ablegen.* — V. **22** f. erklärt dies Verhalten der Eltern aus Furcht vor den Juden, die schon übereingekommen waren, sich verabredet hatten (*συνετέθειντο*, wie Lk 22 5, Act 23 20), es solle (*ἵνα*, wie 4 47. 6 40), wenn einer ihn als Messias bekenne (vgl. 1 20), derselbe von der Synagogengemeinschaft (und dann wohl auch vom gewöhnlichen Lebensverkehr) ausgeschlossen werden. Zur Sache vgl. Lk 6 22. Einen förmlichen Sanhedrinbeschluss anzunehmen (Lck., de W., Luth., God., Hltzm.), nötigt der Kontext nicht (vgl. Hengst., Brückn., Keil, Schnz.). Auch eine Verabredung, die man eintretenden Falls unschwer zum Beschluss des Sanhedrin erheben konnte, mochten die Eltern des Blinden leicht erfahren haben. Die Frage nach dem Hergang der Heilung war kaum zu beantworten, ohne ein für Jesum günstiges Urteil auszusprechen, das als ein Bekenntnis zu ihm gedeutet werden konnte. Dass sie dieser Gefahr lieber den Sohn als sich selbst aussetzen, ist sehr begreiflich, da er, der die Wohlthat empfangen hatte, auch am ehesten und wirksamsten für seinen Wohlthäter eintreten konnte*). — V. **24.** *ἐκ δευτέρου*)

*) Gemeint sind mit den *Ἰουδαῖοι* V. 18 nicht die Pharisäer (Hengst., Hltzm.), etwa weil sich jetzt die oppositionelle Stellung derselben ganz herausstellt (Luth., Keil, Whl.), auch nicht die zur hierarchischen Partei gehörigen unter ihnen (Meyer, vgl. God.). — Die Rcpt. stellt gegen ℵBL das *ην* nach *τυφλ.* (Lchm., Treg. a. R.), obwohl offenbar der Nachdruck darauf liegt, sie lässt V. 20 das *ουν* (ℵB) fort (wie V. 17), das auch Treg., Meyer als Verbindungszusatz streichen, obwohl schon die Verwandlung in *δε* (A Δ Mjsc.) zeigt, dass man daran Anstoss nahm, und hat nach *απεκρ.* gegen ℵBLX *αυτοις*. Das *αυτος* vor *ηλικιαν εχει* V. 21 (ℵA Δ Mjsc. Lchm.) hängt wohl damit zusammen, dass dieses gegen BDLX vor *αυτον ερωτησατε* gesetzt ward. Statt *περι αυτου* (Rcpt., Treg. a. R.) lies nach entscheidenden Zeugen

vgl. Mk 14 72. Er war also, wie auch aus der Form der Frage V. 19 erhellt, mit vorgeladen, als man die Eltern verhörte, aber mit ihnen entlassen, weil man sich erst über das weitere Vorgehen verabreden und ihn dann ohne die Gegenwart der Eltern verhören wollte. Indem sie ihn durch das δὸς δόξαν τ. θεῷ (Jos 7 19, vgl. Esr 10 11) auffordern, die Wahrheit auszusagen, wodurch Gott geehrt (der Ehrfurcht vor ihm entsprochen) wird, wollen sie ihn veranlassen, einzugestehen, dass das Ganze ein Betrug sei. Mit dem nachdrücklichen ἡμεῖς machen sie ihre hierarchische Autorität geltend, um dem Menschen zu imponieren. Ihr Wissen um die Sündhaftigkeit Jesu soll die Thatsache eines vorliegenden Betrugs zweifellos machen. — V. **25**. Indem er jedes Urteil über Jesum dahingestellt sein lässt, bleibt er bei der ihm aus eigener Erfahrung bekannten Thatsache stehen, dass er, obwohl er blind war (ὤν Part. Imperf., vgl. Win. § 45, 1. Lck., Keil, Schnz. u. a., was sich aus dem, wie V. 19, einen Gegensatz zur Vergangenheit involvierenden ἄρτι ergiebt), gegenwärtig sehe. — V. **26**. Da sie direkt nicht weiter kommen, fragen sie nochmals nach dem Hergange, insbesondere nach dem, was Jesus dabei gethan habe, hoffend, er werde sich in seinen Aussagen widersprechen, oder sonstwie eine Handhabe bieten, die Thatsache zu leugnen. — V. **27**. εἶπον ὑμῖν ἤδη) nämlich V. 15. Allerdings waren es die Pharisäer, vor denen er dies gesagt hatte; aber teils konnten unter den Hierarchen (vgl. V. 18) dieselben Personen sein, teils sind dergleichen ungenaue Rückweisungen in unserem Evang. nicht selten: *ich habe es euch schon gesagt, und ihr habt nicht darauf gehört* (im Sinne von 8 43), *warum wollt ihr es noch einmal hören?* Durch das inquisitorische Fragen wird er immer gereizter; daher die ironische Frage: *doch nicht auch ihr,* wie andere im Volke, unter dem Jesus. wie er leicht gehört haben konnte, seine Anhänger hatte, *wollt seine Jünger werden* (bem. das betont gestellte αὐτοῦ) und darum euch so genau von seiner Wunderthat überzeugen. Dass er selbst sich als seinen Jünger bekenne (Chrys., Beng. u. a.), liegt nicht in dem καί. — V. **28**. ἐλοιδόρησαν) vgl. Ex 17 2. Dtn 33 8. Dass hiermit noch ein anderes Schmähen gemeint sei, als das, welches für sie in dem Vorwurf liegt, dass er Jesu Jünger sei (Meyer), erhellt nicht (vgl. Schnz.). Sie sehen darin, dass sie keine Aussage wider Jesum von ihm herausbringen können, eine Parteinahme für ihn; und durch die Art, wie sie der Jüngerschaft Jesu die Jüngerschaft Mosis gegenüberstellen, erhält ihre Aussage über jene den Charakter eines Schmähworts, da eine Jude, der nicht mehr Mosis Jünger sein will, ein Abtrünniger sein muss. — V. **29**. ἡμεῖς) *wir* als die

περι εαυτου. statt ερωτησατε V. 23 (Rcpt., Treg., WH. a. R.) nach ℵB das Comp. επερωτησατε.

legitimen Leiter des Volkes, die allein in solchen Dingen ein Urteil haben, *wissen, dass zu Moses* (bem. den betont voranstehenden Dat.) *kein anderer geredet hat als Gott* (ὁ θεός, betont am Schluss). Das πόθεν ἐστίν (7 27) steht hier im Sinne von: von wem er gesandt ist. Jedenfalls ist er nicht von Gott gesandt, was in dem Gegensatz liegt (gegen Lck.). — V. **30.** Diesem hochmütigen Absprechen gegenüber fühlt sich der schlichte Wahrheitssinn des Geheilten zu ausdrücklichem Widerspruch aufgeregt: *in diesem Falle* (ἐν τούτῳ, wie 4 37), d. h. in dieser eurer Antwort (Luth.) *findet denn doch* (γάρ, die in der Antwort liegende Verwunderung begründend, vgl. 7 41) *das Verwunderliche* (θαυμαστόν, vgl. Ps 8 2. Prv 6 30) *statt, dass ihr,* die ihr doch nach V. 29 über dergleichen Dinge Bescheid wissen müsst, *nicht wisst, woher er ist, und er hat mir aufgethan die Augen,* woraus doch aufs klarste folgt, von wem er gesandt ist. Dies ist es, was er V. **31** beweisen will. Er geht aus von einem als allgemein zugestanden und bekannt (οἴδαμεν) hingestellten Obersatz, welchem die Vorstellung zu Grunde liegt, dass Wunder Gebetserhörungen seien (vgl. Mk 7 34), und aus welchem also zunächst folgt, dass Jesus kein Sünder (V. 24) sein könne, da *Gott Sünder nicht erhört* (Ps 66 18. Jes 1 15), *sondern, wenn einer gottesfürchtig ist* (θεοσεβής, wie Ex 18 21. Job 1 1) *und seinen Willen thut, den hört er,* vgl. Prv 15 29. — V. **32** konstatiert nun, dass Gott ihn nicht nur erhört, sondern ihm ein ganz unerhörtes (ἐκ τοῦ αἰῶνος, vgl. Sir 1 4) Wunder zu thun gegeben hat, wie er dergleichen nur seinen Gesandten zu ihrer Legitimation zu thun giebt. Daher schliesst der Geheilte V. **33**: *wenn dieser nicht von Gott* (gesandt) *wäre, so könnte er* (in solcher Sache) *nichts ausrichten* *). — V. **34.** ἐν ἁμαρτίαις) kann sich nach Ps 51 7 nur auf die Sünden der Eltern beziehen (de W., Hengst., Ebr., Schnz., Keil, vgl. Luth.). Es liegt darin eine gehässige Anspielung auf seine Blindheit von

---

*) Bei der feierlichen Beschwörung V. 24 handelt es sich nicht nur darum, sein Urteil V. 17, das ja ohnehin garnicht vor ihnen abgelegt war, zurückzunehmen (gegen Lamp., God., Keil, Whl.). Das τυφλὸς ὤν V. 25 erklärt Meyer mit Verweisung auf 3 13 unnötiger Weise: blind seiend, nämlich dem natürlichen Zustande nach, von Hause aus. — Das ουν V. 26 hat die Rcpt. nach AΔ Mjsc. in δε verwandelt und nach αυτω ein παλιν (Treg. a. R. i. Kl.) hinzugefügt, wie WH. a. R. V. 27 ein ουν nach τι (B). Das καὶ οὐκ ἠκούσατε fassen Meyer, God. fragend, wozu aber das folgende πάλιν nicht passt (Keil, vgl. Schnz.). Das και vor ελοιδ. V. 28 (WH. nach ℵB sah aeth) ist in DL cop. in δε verwandelt (Treg. text), in der Rcpt. fast ohne Bezeugung in ουν, und von Lchm., Tisch., Meyer nach AXΔ weggelassen. Die Rcpt. hat V. 30 gegen ℵBL das γαρ hinter τουτω an die zweite Stelle heraufgerückt (Lchm., Meyer) und den Art. vor θαυμαστον gestrichen. God. fasst das ἐν τούτῳ vorausweisend auf ὅτι (Schnz.) und das καί: und doch. Das δε nach οιδαμεν V. 31 (Rcpt. nach AXΔ Mjsc.) ist Verbindungszusatz.

Geburt an, in der er die Strafe für die Sünde der Eltern trage, aber zugleich, dass er von dieser Sündhaftigkeit der Eltern durch und durch (ὅλος, wie 7 23) infiziert sei. Damit ist gemeint, dass er auch in seiner Erkenntnis von dieser Sündhaftigkeit infiziert (Luth.), also geistlich blind sei (Lck.): *und du,* der du ein solcher bist, *benimmst dich als unser Lehrer?* — ἐξέβαλον αὐτόν) bezeichnet die nach V. 22 bereits beschlossene Exkommunikation (Olsh., Lck., de W., Thol., Bäuml., Hltzm. u. v. ältere), wobei dahingestellt bleiben kann, ob dieselbe unmittelbar oder erst in förmlicher Sitzung, die V. 18 wenigstens nicht direkt indiziert ist, infolge dieser Verhandlungen vollzogen ward (Ew.). Vgl. III Joh 10. Sie finden in seiner Parteinahme für Jesum bereits das Bekenntnis, das sie nach V. 22 mit der Exkommunikation bedroht haben. Zu ἔξω nach ἐξέβαλον vgl. 6 37 *).

Die ganze Scene, welche der Evangelist, abgesehen von der selbstverständlichen Freiheit in der schriftstellerischen Ausführung, sehr wohl von dem Geheilten, der später ein Jünger Jesu wurde, erfahren haben kann, hat für ihn nicht nur die Bedeutung, zu zeigen, wie die wachsende Feindschaft der Hierarchen sich nun auch auf die Anhänger Jesu erstreckt, und wie sie durch ihre gehässigen Intriguen nicht vermögen, die hellleuchtende Thatsache zu verdunkeln, sondern sich nur ihrer Evidenz gegenüber in die unglaublichsten Widersprüche verwickeln (vgl. Baur p. 178). Vielmehr kommt es ihm vor allem darauf an, zu zeigen, wie auch hier die Hierarchen mit ihrem inquisitorischen Terrorismus ihr Ziel nicht erreichen, indem sie, weit entfernt dadurch den Geheilten zurückzuschrecken, ihn nur immer tiefer in die Parteinahme für Jesum und die Opposition gegen seine bisherigen geistlichen Führer hineintreiben und endlich, wie der Fortgang der Erzählung zeigt, Christo ganz und gar in die Arme führen. So endet auch dieser feindselige Angriff ebenso erfolglos, wie die beiden vorigen.

V. 35—38. Jesus und der Geheilte. — ἤκουσεν etc.) motiviert offenbar die folgende Frage Jesu, sofern er aus seiner Exkommunikation seine Parteinahme für ihn und seine Empfänglichkeit für den vollen Glauben an ihn erkannte, zu dem er ihn nun führen wollte. Das εὑρών setzt so wenig wie 1 44. 5 14 ein

*) Das ἐν ἁμαρτ. bezeichnet also nicht, dass er, mit Sünden (die er vor der Geburt begangen) behaftet, geboren sei (Meyer). Das ὅλος heisst nicht gerade: nach Leib und Seele (Lampe, Olsh., Thol.); und das ἐξέβαλον nicht: sie warfen ihn zur Thüre hinaus (Meyer, God., Hengst., Brückn., Ebr., Keil, Schnz., Whl. und Luth., der aber die Exkommunikation als nachfolgend denkt, vgl. Chrys., Nonn. u. Theophyl., welche jedoch die Scene in den Tempel verlegen, Maldonat., Beng. nach Analogie von Dem. 1366, 11. Act 7 58), da hierauf nicht eine so grosse Bedeutung, wie V. 35 geschieht, gelegt sein könnte. Er konnte ja nur froh sein, endlich von ihnen los zu kommen.

Aufsuchen des Geheilten voraus (gegen Beng., Lck.), das dann eben als die Folge des ἤκουσεν genannt wäre, sondern bezeichnet das durch göttliche Fügung bewirkte Treffen, das ihm Gelegenheit giebt, seine Absicht auszuführen. Die Frage nach seinem Glauben will dem Geheilten zum Bewusstsein führen, woran es ihm trotz seiner Parteinahme für Jesum noch fehlt. Das εἰς τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου setzt voraus, dass auch nach Joh. Jesus seinen einzigartigen (Messianischen) Beruf gewöhnlich nur durch die Selbstbezeichnung als Menschensohn andeutete, und erklärt am besten die indirekte Form der Frage, vgl. Mt 16 13 *). — V. **36.** Der Mensch, befremdet durch diese Frage, thut, rasch an dieselbe anknüpfend, eine Gegenfrage, aus welcher sich ergeben soll, dass er noch nicht an den Messias glauben könne, aber bereit sei, an ihn zu glauben, wenn er ihn kennen gelernt, wie die Absicht seiner Erkundigung (vgl. 1 22) zeigt. Über καὶ τίς ἐστιν vgl. z. Mk 10 26. — V. **37.** καὶ — καί) »sowohl — als auch«, wie 6 36. 7 28 (so die meisten). Das ἑώρακας geht auf die jetzige Zusammenkunft, bei der er seiner ansichtig geworden (bem. das Perf. und vgl. Schnz., Whl., Hltzm.). Ihm entspricht das ὁ λαλῶν μετὰ σοῦ, das nur konkreter und lebhafter noch auf dieselbe Thatsache hinweist: *und der mit dir redet, eben der ist es.* Das ἐκεῖνος (vgl. 1 18. 33. 5 11) fasst nach sehr beliebter Johanneischer Weise die vorherige partizipiale Bezeichnung des Subjekts deiktisch zusammen. Vgl. II Kor 10 18. Dabei ergiebt lediglich der Zusammenhang, ob der Gemeinte eine andere Person ist oder, wie hier und 19 35, der Redende selbst, welcher sich wie einen Dritten objektiviert, wodurch er dem Angeredeten mit besonderem Nachdruck sich darstellt. — V. **38.** προσεκύνησεν αὐτῷ) Dass bei Joh. προσκυνεῖν sonst nur von göttlicher Anbetung (4 20ff. 12 20) in unmissverständlichem Zusammenhange vorkommt, beweist schwerlich, dass es auch hier so zu nehmen

*) Die Motivierung der Frage soll nicht andeuten, dass Jesus ihm reichen Ersatz geben wollte (Chrys. u. m.), oder dass Jesus wusste, der Mensch habe ihn als den Messias bekannt (Meyer), was doch nach V. 36 nicht der Fall gewesen sein kann. — Das αυτω nach ειπεν (Rcpt.), das in ℵBD fehlt, ist zu streichen. Auch das εις τον υιον του θεου (Rcpt. Lchm., Treg., Meyer), das doch offenbar der gewöhnlichen Selbstbezeichnung bei Joh. konformiert ist, wäre nicht im metaphysischen Sinne (Olsh., Ebr., Hengst.), sondern nur im theokratischen (vgl. selbst Schnz., Keil, Luth.) gemeint, da der Geheilte an keinen anderen denken konnte. Dass die Lesart εις τ. υιον του ανθρ. (ℵBD sah) aus Mt 16 13 entstanden sein sollte, ist doch sehr unwahrscheinlich. — Die Frage setzt noch nicht den Glauben als vorhanden voraus (Meyer), auch nicht im Keime (God., Keil); aber das πιστεύειν bezeichnet auch nicht bloss die Geneigtheit zum Glauben (Lck.) oder den Messiasglauben im allgemeinen (Brückn., vgl. Hltzm.), wogegen V. 36.

ist, und dem Geheilten die göttliche Herrlichkeit des Messias aufgeht (gegen Meyer, Luth., God., Hengst., Ebr., Schnz.) *).

9 39—10 21. Jesus und die Pharisäer. — *καὶ εἶπεν*) steht ausdrücklich, wie 1 29. 36, ohne Angabe bestimmter Personen, zu denen das Wort geredet. weil nur gesagt werden soll, wie sich Jesus über den erzählten Vorfall ausgesprochen habe. Um eine richterliche Thätigkeit auszuüben (*εἰς κρίσιν*), war er nicht gekommen (3 17); aber es musste sein Kommen in die Welt (1 9) doch eine richterliche Entscheidung (*κρῖμα*, wie Ez 5 8. Lk 24 20), wie sie sonst das Ergebnis einer Gerichtsverhandlung ist, thatsächlich herbeiführen (vgl. 3 18ff.), weil es nun einmal verschieden geartete Menschen vorfand, und weil es dieser Verschiedenheit entsprechend auf dieselben auch verschieden wirken wollte und sollte (*ἵνα*). Mit Anspielung darauf, dass der Blindgeborene leiblich und dann auch, indem ihn Jesus zum Glauben an seine Messianität führte (V. 38), geistig sehend geworden war (vgl. V. 5), spricht Jesus es allgemein aus, dass nach göttlicher Bestimmung durch ihn die Nichtsehenden sehend werden sollen. Der Blindgeborene gehörte zu den schlichten Leuten im Volke, den *νηπίοις*, welche nicht durch Bildung und Schriftgelehrsamkeit gegen die göttliche Wahrheit voreingenommen waren. Dagegen sind die Sehenden die *σοφοί*, die wegen ihrer Voreingenommenheit gegen die Wahrheit immer mehr gegen dieselbe verstockt (zum Sehen unfähig) werden, wie das Verhalten der Pharisäer und Hierarchen in unserer Geschichte gezeigt hatte **). Das Oxymoron hat also eine volle

---

*) Statt des *απεκριθη εκεινος* (A Lchm.: Treg. a. R.) *και ειπεν* V. 36 (Rcpt., Tisch., WH. i. Kl. nach ℵDLMjsc.) hat B nach *και τις εστιν* ein einfaches *εφη* (Treg. u. WH. a. R.). Das *και* vor *τις* fehlt AL Rcpt. Lchm. Das *δε* nach *ειπεν* in V. 37 (Rcpt.) ist nach ℵBDX zu streichen. — Das *καί* vor *ἑώρ.* nimmt Meyer im Sinne von: sogar; nach God. nimmt es das *και* in V. 36 auf. Das *ἑώρακας* geht nicht auf die Heilung, bei der er Jesum ja nicht gesehen hat (gegen Ew.), auch nicht indirekt, sofern sein jetziges Sehen ihn daran erinnert (God., Ebr., Keil), wie das *λαλῶν* nicht auf sein Selbstzeugnis in göttlicher Autorität (God.); und *ἐκεῖνος* ist nicht Prädikat (Hilg., ZwTh. 1859. p. 416). Über einen angeblichen Johanneischen Gebrauch von *ἐκεῖνος* (Luth.), das nicht in idem oder ipse umzusetzen ist, handeln Steitz in d. StKr 1859. p. 497ff., Buttm. das. 1860. p. 505ff., und dann wieder Steitz das. 1861. p. 368ff. (vgl. zuletzt in ZwTh 1862. p. 204ff.); doch vgl. z. 1 8. Keil und Whl. muten dem Geheilten eine eigentliche *προσκύνησις* zu ohne »die klare Erkenntnis der vollen Gottheit« Christi!

**) Mit *κρῖμα* ist weder bloss eine Scheidung (Corn. a Lap., Kuin., de W. u. a.), noch eine *κατάκρισις* (Euth.-Zig., Olsh.) bezeichnet; das *ἵνα* als blosse Exposition zu nehmen, wie 4 34. 6 29 (Ebr.), ist hier ganz unnötig. Ebenso willkürlich ist es, bei den Nichtsehenden an die zu denken, welche sich der Entbehrung der göttlichen Wahrheit bewusst sind (Lck., Meyer, Hengst., Schnz., mit Verweisung auf Mt 5 3), und bei den Sehenden an die, welche im Besitz der göttlichen Wahrheit

Parallele in Mt 11 25. — V. **40**. *οἱ μετ' αὐτοῦ ὄντες*) Nach Meyer befanden sich Pharisäer bei ihm, um nach der Blindenheilung sein weiteres Verhalten desto schärfer zu beobachten (vgl. Hengst.). Sie verwahren sich als die Weisen und geistigen Leiter des Volkes dagegen, dass sie auch zu den Nichtsehenden gerechnet werden, welche Jesus erst sehend zu machen gekommen sein will: *doch nicht auch wir sind blind?* Sie merken also den Unterschied nicht, den Jesus zwischen dem *μὴ βλέπειν* (der noch nicht entwickelten Fähigkeit des Sehens) und dem *τυφλὸν εἶναι* (der Unfähigkeit dazu) macht (vgl. God.). — V. **41**. *εἰ τυφλοὶ ἦτε*) wäret ihr geistig unfähig zur Erkenntnis (Lck., Olsh., im wesentlichen auch Bäuml., Keil, Whl.), *so hättet ihr Sünde nicht*, euer Unglaube wäre dann kein Widerstreit gegen die erkannte, kein Sichabschliessen gegen eine euch wohl erkennbare Wahrheit, sondern nur ein unverschuldetes Nichterkennen (Lck.) oder Nochnichterkennen (Meyer) derselben, je nachdem man jene Blindheit als unheilbar oder heilbar nimmt. — *νῦν δὲ λέγετε* etc.) führt den Gedanken einen Schritt weiter. Die Pharisäer sind nicht nur sehend, sie besitzen nicht nur jene falsche Weisheit, welche die Herzen gegen die Wahrheit verschliesst, sondern sie rühmen sich noch ihrer Erkenntnis (V. 40). Darum ist auch keine Aussicht vorhanden, dass sie zum wirklichen Sehen gelangen werden. Daher das nachdrückliche Asyndeton: *eure Sünde bleibt*, weil der Dünkel eurer Erkenntnis euch nicht zum Glauben kommen lässt, sodass ihr in der Sünde des Unglaubens bleibt (Lck., Luth., Whl., vgl. auch de W.)*).

---

zu sein meinen, als ob die Pointe darauf ruhte, dass das *βλέπειν* einmal subjektiv und einmal objektiv genommen wird (Meyer). Allerdings sind die *μὴ βλέποντες* empfänglich und die *βλέποντες* unempfänglich, aber nicht sofern jene glauben, ohne zu sehen, und diese nicht glauben bei allem, was sie von Jesu sehen (s. Baur p. 179), wogegen schon V. 41 entscheidet, sondern die Empfänglichkeit der einen, wie die Unempfänglichkeit der anderen ist die Folge davon, dass erfahrungsmässig die höhere Erkenntnis (insbesondere die derzeitige Schriftgelehrsamkeit) in dem sündhaften Menschen auch Einbildung darauf und damit Voreingenommenheit gegen höhere Belehrung mit sich bringt. Luth., God., Ebr. u. a. beziehen aber zu eng das *μὴ βλέπειν* auf den *ὄχλος μὴ γινώσκων τ. νόμον* 7 49.

*) Das *και* vor *ηκουσαν* (Rcpt., Lchm.) V. 40 ist nach ℵBLX als Verbindungszusatz zu streichen, aber das *ταυτα* in ℵD (Tisch.) offenbar nur weggelassen wegen seiner störenden Stellung zwischen *εκ τ. φαρ.* und *οι μετ αυτου οντες*. — Das *τυφλοί* geht weder V. 40 noch V. 41 auf leibliche Blindheit (Chrys., Theoph., Euth.-Zig.) oder auf eine in dem *τυφλοὶ γέν.* V. 39 liegende schon vorhandene Blindheit (Hengst.: einfach blind, wie das von Geburt an blinde Menschengeschlecht). Ganz willkürlich ist es aber, V. 41 unter *τυφλοί* solche zu verstehen, die sich ihrer Blindheit bewusst sind (Meyer, Ebr. nach Erasm., Beza, Grot., Beng.; vgl. de W.: irrend, mit der Nebenvorstellung der Demut, Empfäng-

Kap. X.

V. **1—10.** Das Gleichnis vom Hirten und Räuber ist, wie die ganze Rede bis V. 18, unmittelbare Fortsetzung der Rede an die Pharisäer 9 41 (vgl. V. 6). Dies zeigt schon das feierliche *ἀμὴν ἀμὴν ὑμῖν λέγω*, das nie den Anfang einer neuen Rede bildet. Der Unterschied des Hirten vom Räuber wird zunächst ganz dem Naturverhältnis entsprechend, dem das Gleichnis entlehnt, ausgeführt. Die Schafherden übernachteten in der mit einer Mauer eingefriedigten Hürde (*αὐλή*), an deren Thür ein Unterhirte des Nachts Wache hielt. *Wer* also (d. i. wenn einer) *nicht durch die Thür eingeht, sondern von anderswoher* (*ἀλλαχόθεν*, wie IV Mak 1 7), d. h. von einem anderen Punkte aus *aufsteigt* (auf die Mauer, um über dieselbe in die *αὐλή* hineinzukommen), *der ist ein Dieb* (Mt 6 19 f.) *und Räuber* (Mk 14 48). Bem. die klimaktische Verstärkung des Begriffs. Schon das illegitime Eindringen in die Hürde charakterisiert ihn als solchen, mag sein Anschlag gelingen oder nicht. Ihm entgegen steht V. **2** der, welcher normaler Weise durch die Thür eingeht und darum Hirte der Schafe ist (bem. den artikellosen Ausdruck, der ihn seinem Wesen nach bezeichnet). Gemeint ist nicht der Eigentümer der Herde (da der Gegensatz gegen den Mietling V. 12 erst einem zweiten Gleichnis angehört), sondern der von ihm bestellte Hirte im Gegensatz gegen den Räuber. So stark hier betont wird, dass dieser Gegensatz sich schon darin zeigt, wie jener auf rechtmässigem, dieser auf unrechtmässigem Wege zu den Schafen gelangt, so zeigt doch das wiederholte *τ. προβάτων* aus V. 1, dass das Gleichnis sich wesentlich um das Verhältnis beider zu den Schafen dreht. Auch der Zug in V. **3**, wonach ihm der Thürhüter öffnet, gehört lediglich zur Ausmalung des rechtmässigen Eingehens und damit zur Charakteristik des Hirten im Gegensatz zum Räuber*). Erst mit *κ.*

---

lichkeit und Hülfsbedürftigkeit), was nur Folge der falschen Erklärung der *μὴ βλέποντες* in V. 39 ist. Dafür spricht nicht der Gegensatz des *λέγετε ὅτι βλέπ.*, der, wie so oft, nicht eine blosse Umkehrung der Aussage ist, sondern den Gedanken weiterführt (gegen Schnz.). Natürlich ist es auch keine allgemeine Sentenz über die Zurechnungsfähigkeit der Sünde (Olsh., de W.) oder über die Sündhaftigkeit der natürlichen Blindheit (Hengst.), lässt auch nicht den Grad ihrer Sünde und Schuld dahingestellt (Ew.). Das *ουν* nach *η* V. 41 (Rcpt., Lchm. i. Kl.) ist nach entscheidenden Zeugen als Verbindungszusatz zu streichen. Das Bleiben ihrer Sünde bezeichnet nicht, dass sie unvergeben oder unvergebbar bleibt (Ebr., God., Hengst., doch auch im wesentlichen Meyer).

*) Natürlich bedarf es zur Wahl des im AT und in den synoptischen Reden Jesu gleich häufigen Gleichnisbildes nicht eines besonderen An-

τὰ πρόβατα κτλ. kommt die Ausmalung des Gleichnisses auf die eigentliche Pointe; aber auch das Verhalten der Schafe zum Hirten im Gegensatz zum Räuber wird zunächst noch ganz dem Naturverhältnis entsprechend ausgeführt: *die Schafe vernehmen seine Stimme* (sein Locken, Anreden, Rufen). So wird zuerst der Zug des Gleichnisbildes hervorgehoben, um dessentwillen es sichtlich gewählt ist. Da aber mehrere Herden in einer Hürde zu übernachten pflegten, so werden von den Schafen überhaupt unterschieden τὰ ἴδια πρόβατα, die zur besonderen Herde des Eingetretenen gehörenden Schafe; diese *ruft er namenweise* (κατ' ὄνομα, distributiv), jedes mit seinem Namen benennend (Euth.-Zig. u. noch Hltzm.), *und führt sie* auf die Weide *hinaus*. Den einzelnen Tieren ihrer Herde Namen zu geben, war auch bei den Hirten der Alten nichts Ungewöhnliches. Vgl. Interp. ad Theocr. 5, 101. — V. 4. *Wenn er seine eigenen* (die zu seiner Herde gehörenden Schafe) *sämtlich herausgebracht hat.* Das ἐκβάλῃ veranschaulicht nach Meyer, Luth. die Weise des ἐξάγειν: er fasst die herbeigerufenen Schafe an und bringt sie zur Thür hinaus. Besonders betont aber wird die Art, wie sich die Schafe von dem ihnen vorangehenden Hirten führen lassen, weil sie seine Stimme kennen. Dass hierin die eigentliche Pointe der Parabel liegt, zeigt V. 5, wo nun der Gegensatz des Fremden (ἀλλοτρ., vgl. Gen 35₂) auftritt, der nicht ihr Hirte ist, womit aber nur der V. 1 genannte Dieb und Räuber (gegen Meyer, Whl., Hltzm. u. a.) charakterisiert sein kann, wenn die Einheit des Bildes nicht ganz aufgegeben werden soll. Ihm werden die Schafe sicherlich nicht nachfolgen, sondern vor ihm fliehen, weil sie die Stimme des Fremden nicht kennen*). — V. 6. παροιμία) vgl. Prv 1₁. Sir 39₃. 47₁₇,

---

lasses (God. nach Neand.: eine vorüberziehende Schafherde). Völlig willkürlich ist es, schon hier die einzelnen Züge allegorisch zu deuten, weshalb darüber auch endlos gestritten wird. So denkt man bei der Schafhürde an die Theokratie Israels (Lck., God., Schnz., Keil) oder an die wahre Gottesgemeinde (Meyer, Luth.) oder die Gemeinschaft der Prädestinierten (Augustin., Lampe): bei dem θυρωρός an Gott (Calv., Maldon., Beng., Thol., Ew., Hengst. nach 6₄₄f.) oder den heiligen Geist nach Act 13₂ (Theod., Heracl., Rupert., Aret., Corn. a. Lap. u. m., auch Lange) oder sogar an Christus (Cyrill., Augustin., Ebr.), an Moses (Chrys., Theod. Mopsv., Euth.-Zig.: Luther nach Dtn 18₁₅) oder Johannes den Täufer (God. nach 1₇); bei der Thür an Jesus selbst (Olsh., Meyer), an die göttliche Berufung (Mald., Thol., Luth., Brückn., Hengst., God., Ebr., Keil u. m.) oder die Berufung durch Christus (Schnz.) oder gar an die heilige Schrift (Chrys., Ammon., Theoph., Euth.-Zig. u. m.). Auch unterscheidet man Dieb und Räuber (God.: List und Gewalt, Heuchelei und Frechheit). Selbst Whl. und Hltzm. weisen diese Einzeldeutungen zurück, teilweise auch Lck., de W., Meyer, Luth., Schnz., Keil, was nur inkonsequent ist, wenn man doch Einzelnes wieder ebenso allegorisiert.

*) Die Unterscheidung der ἴδια πρόβατα von den Schafen überhaupt,

bezeichnet jede vom gewöhnlichen Wege (οἶμος) abweichende Rede (daher bei den Klassikern besonders: Sprichwort, vgl. II Ptr 2 22), dem Hebr. מָשָׁל entsprechend, wie das synoptische παραβολή. Die Pharisäer konnten die Bedeutung der Bilderrede (τίνα ἦν, wie Lk 8 9) nicht verstehen (οὐκ ἔγνωσαν, wie 8 27), da sie ja sonst das Urteil über sich selbst darin hätten lesen müssen (vgl. Mk 12 12).

Wenn Meyer, de W. nach Wilke, Rhetor. p. 109 behaupten, dass die vorige Bilderrede keine Parabel, sondern eine Allegorie sei (vgl. God., Hltzm.), weil sie keine Geschichte erzählt, so beruht das auf einer völlig willkürlichen Bestimmung über das Wesen der Parabel, da die bei den Synoptikern Parabeln genannten Bilderreden keineswegs alle Geschichten oder auch nur der Form nach erzählend sind (vgl. dagegen Ebr.). Dagegen ist das Vorige schon darum keine Allegorie, weil (wie Meyer selbst zugiebt) viele Züge des Bildes gar nicht für die Deutung bestimmt, kein einziger aber um der Deutung willen erfunden ist, vielmehr das zur bildlichen Darstellung bestimmte Naturverhältnis rein als solches geschildert wird. Dann kann freilich der Zweck der Bilderrede auch nicht die Darstellung der liebevollen Gemeinschaft zwischen den von Jesus geordneten Führern des Gottesvolkes und diesem selbst sein (Meyer u. ähnlich d. m.), sondern nur die Anwendung der in jenem Naturverhältnis so eingehend nachgewiesenen Ordnung, dass die Schafe nur ihrem rechtmässigen Hirten und nicht dem widerrechtlich eingedrungenen Räuber folgen, darauf, wie die rechten Volksführer sich von den falschen dadurch unterscheiden, dass zwischen jenen und ihren Schülern ein persönliches Vertrauens- und Gehorsamsverhältnis sich knüpft, wie es diese nie erlangen können. Denn nur

---

die freilich Lange verkehrt auf den Unterschied der Leithammel von der Herde bezieht, leugnen Beng., Hengst., Luth., God., Ebr., Brückn., Keil, Whl. ohne Grund, indem sie darin nur die innere Zugehörigkeit der Schafe zum Hirten angedeutet finden wollen (vgl. dagegen auch Schnz.). Aber wenn man dieselbe festhält, so darf man auch nicht schon mit Meyer das ἀκούει auf das Hören der ihnen bekannten Stimme (V. 4) beziehen, weil allen eingepferchten Schafen die Stimmen der Hirten, welche jeden Morgen kommen, die einzelnen Herden auszuführen, bekannt seien. Ebensowenig darf man mit ihm jene Unterscheidung auf den Gegensatz der besonderen Gemeinde zur allgemeinen deuten, wie God. sogar das ἐξάγει auf die Scheidung der eigenen Herde von der dem Verderben verfallenen Theokratie bezieht (vgl. Luth.: die Gemeinde Gottes in Israel). — Das καλεῖ der Rcpt. V. 3 ist wohl eine durch κατ ονομα veranlasste Näherbestimmung des entscheidend bezeugten φωνει. Das και vor οταν V. 4 (Rcpt., Treg. a. R. i. Kl.) ist nach ℵBL zu streichen, das τα ιδια προβατα der Rcpt. st. τα ιδια παντα (BDLX) ist nach V. 3 konformiert. Der seltnere Ind. Fut. nach ου μη V. 5 (vgl. 4 14) ist gegen die Rcpt. nach ABDΔ herzustellen. Das Fut. ist nicht prophetisch von der cathedra Mosis plane deserenda (Lamp., vgl. Hengst., Keil) zu verstehen.

das kann ja das Gleichnis in diesem Zusammenhange beabsichtigen, zu zeigen, wie es ganz in der Ordnung sei, wenn der Geheilte sich von den falschen Volksführern, die seine Verführer und Verderber werden wollten, ab- und Jesu zuwandte, ohne dass, dem Wesen des Gleichnisses zuwider, eine Parallelisierung Jesu mit dem Hirten und der Pharisäer mit den Räubern die Darstellung geleitet hätte.

V. 7. *εἶπεν οὖν πάλιν*) wie 8 12. Jesus hebt noch einmal an, mit aus dem Gleichnisbilde, das sie nicht verstanden haben, entnommenen Bildworten (daher das anschliessende *οὖν*) direkt zu sagen, wofür er sie hält (vgl. Keil: Anwendung des Bildes auf sein Verhältnis zu den dermaligen Hirten). Diese Einführung schliesst völlig aus, dass im Sinne des Evang. das Folgende die Deutung des Gleichnisses (Ew., Ebr., Schnz.) oder auch nur des Hauptpunktes in demselben ist (Meyer, Hltzm.), zumal ja die Thür ohnehin derselbe garnicht ist. Von weiterer Entwickelung und Umbildung des Gleichnisses (Lck., de W.) oder gar von einem neuen Gleichnis (Hengst., God.) kann keine Rede sein, da ja V. 7ff. durchaus keinen Gleichnischarakter haben. Nur mit Anspielung an V. 1f. sagt Jesus: *ich bin die Thür zu den Schafen* (Lck., de W., Luth., Ew., Ebr., Schnz., Keil, Hltzm.), um zu bezeichnen, dass die wahren geistlichen Leiter des Gottesvolkes durch ihn ihre Befähigung und Verordnung zu ihrem Berufe erhalten. Unmöglich kann das die Deutung des Gleichnisses sein sollen. Vielmehr dient dieser Gedanke nur dazu, das Urteil über die gegenwärtigen Volksleiter in V. 8 vorzubereiten, in dem dieselben keineswegs als auf falschem Wege eingedrungene oder doch jedenfalls nicht durch ihn legitimierte dargestellt werden, wie es durchaus geschehen müsste, wenn eine (allegorisierende) Deutung des Gleichnisses intendiert wäre, sondern lediglich als die, welche vor ihm gekommen sind, welche er bereits vorgefunden hat (vgl. Lck., Schnz.). Wenn er sie als Diebe und Räuber charakterisiert (in Anspielung an V. 1), so beurteilt er sie, wie Mt 7 15. 10 16, einfach dahin, dass sie in ihrem selbstsüchtigen Interesse das von ihnen geleitete Volk ins Verderben führen. Weder nach der sonstigen Lehre des Evangelisten (4 22. 5 45f. 6 45. 7 19), noch nach dem Kontext, der nur von den Volksführern der Gegenwart redet (vgl. das Praes. *εἰσίν*), kann der Ausspruch in dem »schroff antijudaistischen Sinne« vieler Gnostiker und der Manichäer auf Moses und die Propheten, d. h. auf alle vorchristlichen Führer des Gottesvolkes gehen (Hilg., vgl. dagegen Ew. JbW. IX p. 40f., Weiss, Lehrb. p. 106)*).

*) Das *παλιν* nach *ειπεν ουν* V. 7 zu streichen (Tisch. nach ℵ), ist gar kein Grund, nur das *αυτοις* der Rcpt. nach *παλιν* (Treg.), das Lchm. nach A vor *παλιν* setzt, ist der gewöhnliche Zusatz. Es passt auch garnicht, da V. 8 offenbar nicht zu ihnen gesprochen ist. Das *οτι* vor

Jeder Versuch, die Worte als Deutung der Parabel zu nehmen, wird aber dadurch ausgeschlossen, dass die Schafe, von denen der Gegensatz redet, nicht, wie im Gleichnis, die Schafe des rechtmässigen Hirten, sondern die wahren Glieder der Herde Jehovas, des alttestamentlichen Gottesvolkes sind. Vgl. Ez 34 17ff. Dass sie auf jene falschen Volksführer nicht gehört haben, ist ohne Zweifel mit Anspielung auf V. 5 im Hinblick auf den Geheilten gesprochen (vgl. Lck., Hengst., Keil, Luth.), den sie, wie die anderen, die sich von ihrer Leitung emanzipierten und Jesu nachfolgten, nicht vermocht hatten, von Jesu abzuziehen, woraus übrigens aufs neue die Notwendigkeit folgt, an der unmittelbaren geschichtlichen Beziehung der ersten Vershälfte festzuhalten. — V. 9. ἐγώ εἰμι ἡ θύρα) Schon die Weglassung des τ. προβ. lässt vermuten, dass dem Bilde V. 7 eine andere Wendung gegeben wird, und dies bestätigt die weitere Ausmalung, die nur höchst gezwungen auf die durch Jesum eingeführten Hirten bezogen werden kann. Der Gedanke an die, welche die falschen Volksführer nicht hörten, leitet sehr natürlich zu Jesu über, der die, welche ihn hören, in die Jüngergemeinschaft (das Gottesreich) einführt und damit vom ewigen Verderben (3 17) errettet. In Anspielung an die Hürde (V. 1), in der die Schafe vor Räubern und Wölfen geschützt sind, wird das bildlich so dargestellt, dass er *die Thür ist,* und *wer durch ihn eingeht* (zu den Schafen in die Hürde), d. h. sich jenen wahren Schafen V. 8 zugesellen lässt, *gerettet wird.* So Chrys., Euth.-Zig., Maldon., Beng. u. m., auch Frtzsch., Thol., de W., B.-Crus., Maier, Bäuml., Hengst., God., Keil, jetzt auch Luth. u. a. Nur die positive Kehrseite davon ist, dass ein solcher *ungehemmt aus- und eingehen wird* (vgl. Ps 121 8) *und Weide*

εγω (Rcpt., Tisch.) ist bei BLX weggefallen. — Der Gen. των προβ. bezeichnet nicht die Thür, durch welche die Schafe in den Pferch eingehen (Chrys., Euth.-Zig., Wolf, Lamp., Hengst., Bäuml., God., Schegg u. a.), sodass sich Jesus als tutorem ac nutritorem der Schafe (Frtzsch.) bezeichnete. Um die angeblich in V. 8 liegende Schwierigkeit (vgl. de W., Thol., Brückn.) zu heben, wollte man das πρό umdeuten (Calov.: vor mir her, antequam mitterentur: Wolf: = χωρίς, vgl. Olsh.: ohne Zusammenhang mit dem Logos; Tittm.: für ὑπέρ, loco, vgl. Lange: anstatt meiner), oder das ἦλθον in prägnantem Sinne nehmen, sodass es das eigenmächtige Auftreten ausspreche (Hieron., Augustin, Nonn., Isidor., Heracl., Euth.-Zig., Luther, Melanth., Jansen u. m., auch Ebr. und teilweise Luth., Keil, ähnlich Whl.), oder hinzudenken: als Thür der Schafe (Hengst., God.), als ob sie eine Messianische Stellung usurpierten (vgl. B.-Crus., Weizs. p. 525f.), oder es geradezu auf falsche Messiasse (Chrys., Cyrill., Theodor. Mopsv., Euth.-Zig., Theophyl., Grot., Maldon., Tittm., Klee, O. Hltzm. u. m.) deuten. Ew., Meyer deuten den Ausspruch auf die ganze Richtung, die sich seit der Zeit des zweiten Tempels immer verderblicher entwickelte. Das παντες ist in D, wie das προ εμου in ℵ* Mjsc. (Tisch.) offenbar als anstössig fortgelassen.

(*νομήν*, wie Gen 47 4. Job 39 8) *finden*, womit nur die volle Befriedigung aller Bedürfnisse des geistlichen Lebens (6 35) abgebildet ist*). — V. **10** malt nun im Gegensatz das Verhalten des Diebes, wozu V. 9 überleitete, wie V. 7 zu V. 8. Der Dieb kommt nur (*οὐκ — εἰ μή*, wie Mt 15 24), um die Schafe für sich zu gewinnen (*κλέψῃ*), in seinem Interesse auszubeuten (*θύσῃ*, vgl. Lk 15 23), und bringt sie eben damit ins Verderben (*ἀπολέσῃ*). Erst damit geht das Bild in die Deutung über, sofern sie durch ihre eigennützige Ausbeutung des Volkes dasselbe ins ewige Verderben bringen (vgl. den Gegensatz des *ἀπολλύναι* und *σώζειν* in 3 16 f.). Dem gegenüber ist Jesus gekommen (bem. das betonte *ἐγώ* und den Gegensatz zu dem *ἦλθον* V. 8), *damit sie Leben haben* (5 40) *und vollauf haben* (vgl. Ps 23 1). Der durch das *θύσῃ* hervorgerufene Gegensatz der *ζωή* wird inhaltlich bestimmt als die Fülle, der Überfluss geistlicher Güter, die mit der *ζωή* gegeben sind. Die Wiederholung von *ἔχωσιν* lässt den zweiten Punkt selbständiger hervortreten; willkürlich aber trägt man in das *περισσόν* den Komparativbegriff ein: mehr als die *ζωή*, nämlich das Himmelreich (vgl. Chrys., Euth.-Zig., Grot. u. a., vgl. auch Ew.). Bem., wie damit der Übergang gemacht ist zu dem zweiten Gleichnis.

Es erhellt daraus, dass diese beiden Gleichnisse, die, wie so oft bei den Synoptikern, ein Gleichnispaar bilden, dem Evangelisten in der Erinnerung gegeben waren (was Hltzm. p. 149 nur von der Annahme der Ungeschichtlichkeit des Evang. aus ohne jeden Grund bestreiten kann), und dass die Überleitung V. 7—10 wesentlich sein Werk ist.

---

*) Gegen diese Wendung des Bildes spricht weder das Masc. Sing., da ja gezeigt werden soll, wie Jesus für jeden Einzelnen der Vermittler der Zugehörigkeit zur Gemeinschaft der wahren Schafe wird, noch das *εἰσέρχεσθαι*, das allein die Zugehörigkeit vermittelt, und das freilich (im Bilde) nur durch die Thür erfolgen kann, aber auch nicht dem *ἀναβαίνειν ἀλλαχόθεν* V. 1, sondern dem Draussenbleiben entgegensteht. Das Subjekt ist also nicht ein Hirte, welcher durch die Thür zu den Schafen geht, sodass das Bild V. 7 nur nachdrücklich wiederholt würde (Kuin., Lck., Meyer, Ebr., Schnz., Hltzm., Whl. nach Euth.-Zig.). Dazu passt schon schlechterdings nicht das *σωθήσεται*, das unmöglich die segensreiche Wirksamkeit des Hirten (Lck.) bezeichnen kann, auch nicht mit Berufung auf I Tim 4 16 (Ebr. nach älteren) oder I Kor 3 15 (Hltzm). Der Hirt geht eben nicht durch die Thür zu den Schafen ein, um sich vor den vor der Thür lauernden Gefahren (Meyer) oder vor den Wölfen (de W., zu schützen. Auch das *εἰσελ. καὶ ἐξελ.* kann unmöglich die ungehemmte Dienstausrichtung bezeichnen, da Num 27 17, worauf Meyer sich beruft vgl. Schegg, Schnz., Hltzm.), eben das unentbehrliche *πρὸ προσώπου αὐτῶν* (vgl. V. 4) dabeisteht, und das Ausführen und Einführen folgt. Schnz. denkt gar daran, dass der Dieb sich auf Entdeckung gefasst machen muss, und nicht offen ein und ausgehen kann. Auch das *νομὴν εὑρ.* wird doch nur sehr künstlich auf das Finden von Weidefutter für die Schafe bezogen.

Dies zeigt sich schon in der Art, wie das Gleichnis selbst V. 1—5 durchaus rein durchgeführt ist, und nun V. 7. 9 einzelne Züge desselben in allegorisierender Weise verwandt werden, was vielfach schon in den synoptischen Evangelien geschieht. Insbesondere erhellt das daraus, dass nun dasselbe Bild von der Thür verschieden angewandt wird, nämlich V. 7 mit Beziehung auf den späteren Jüngerberuf, wofür sich übrigens auch dort schon Beispiele finden, und V. 9. 10b auf Jesus selbst, wodurch erst zum zweiten Gleichnis übergeleitet wird. Allein auch darin liegt eine Inkonzinnität der Darstellung, dass die *πρόβατα* V. 8 die wahren Glieder der alttestamentlichen Theokratie sind, während V. 9 bei dem *εἰσέρχεσθαι* an das Eingehen in die Jüngergemeinschaft gedacht ist, die Schafe also die von Jesu gewonnenen Jünger sind. Daraus folgt, dass auch in dieser Überleitung noch ein ursprüngliches Wort Jesu erhalten ist, worin er wahrscheinlich, wie oft bei den Synoptikern, das erste Gleichnis auf die gegenwärtigen Volksführer direkt anwandte (V. 8), wozu dann noch V. 10a gehört haben mag. Keil bestreitet vergeblich, dass V. 11 ff. ein neues Gleichnis folgt, und findet dort nur eine weitere Ausführung von V. 9 f., wie es der Sache nach auch Luth., Hltzm. u. a. auffassen.

V. 11—13. Das Gleichnis vom Hirten und Mietling. — *ἐγώ εἰμι*) Die Art, wie hier die Deutung des Gleichnisses vorangeschickt wird, findet ihre Analogie schon in der Wiedergabe der Parabeln bei den Synoptikern (vgl. Mt 13 31. 33). Dann aber bezeichnet das artikulierte *ὁ ποιμὴν ὁ καλός* lediglich den guten (trefflichen) Hirten, von dem das Gleichnis handeln soll. Von einem Hirten handelte schon das erste Gleichnis, hier aber soll nicht das Wesen des Hirten überhaupt, sondern, wie die Nachstellung des Adjektivs sagt, das des guten Hirten (im Gegensatze zum Mietling) dargestellt werden. Der Art. will also nicht sagen, dass in ihm das Ideal des Hirten, wie es im AT. lebt (Ps 23. Jes 40 11. Ez 34. Jer 23. Zach 11, auch Mich 5 3, vgl. Meyer, Luth., Hengt., Ebr., Keil), verwirklicht sei. Gerade der Zug, den das Gleichnis mit nachdrucksvoller Wiederholung des *ὁ ποιμὴν ὁ καλός* als das spezifische Charakteristikum des guten Hirten hervorhebt, findet sich ja im AT. nirgends. Das *τιθέναι τ. ψυχήν*, ein Johanneischer Ausdruck (13 37 f. 15 13. I Joh 3 16), der ohne ganz entsprechende Analogie im Griechischen wie im Hebräischen ist, lässt sich nur erläutern aus der Bedeutung des Wortes: einen oder etwas wozu setzen, bestimmen (I Kor 12 28. I Ptr 2 8), und erhält lediglich durch die Verbindung mit *ὑπέρ* den Sinn: die Seele (als Trägerin des leiblichen Lebens) zum besten jemandes einsetzen, sodass durch ihre Aufopferung das Verderben von anderen abgewendet wird (vgl. God.: zur Verfügung eines anderen stellen)*). — V. **12.** *ὁ μισθωτός*) vgl.

*) Das *τιθέναι τὴν ψυχήν* Jud 12 3, I Sam 19 5 (Whl.) erhält durch

Ex 12 45. Lev 19 13. Der Begriff des um Lohn gedungenen Hirten wird durch den unter demselben Art. stehenden Ausdruck näher dahin erläutert, dass er nicht Hirte im Sinne des Besitzers der Schafe ist, dem die Schafe als sein Eigentum (vgl. 1 11) angehören. Das Gleichnis, das, wie so oft auch bei den Synoptikern, nicht einen Einzelfall erzählt, sondern beschreibt, welches das Wesen eines solchen Mietlings ist, weist auf einen Einzelfall hin, in welchem dasselbe besonders charakteristisch hervortritt. Auch hier hebt das *θεωρεῖν* (2 23) hervor, wie er mit dem Wolfe die Gefahr kommen sieht und, nur auf die eigene Rettung bedacht, die Schafe verlässt (*ἀφίησιν*, wie Mk 1 18. 20) und flieht, sodass der Wolf sie errafft (*ἁρπάζει*, wie Gen 37 33. Ps 7 3) und versprengt (*σκορπίζει*, vgl. Mt 12 30). Absichtlich fehlt das Objekt des *σκορπίζει*, da die Schafe, die er errafft, ja andere sind als (die übrigen der Herde), die er versprengt. — V. 13. *ὅτι μισθ. ἐστιν*) schliesst sich über das *καὶ ὁ λύκος — σκορπίζει* hinweg, das nur die Folge des *φεύγει* ausdrückt, an dieses an, um den spezifischen Grund hervorzuheben, weshalb dasselbe ganz dem Wesen eines Mietlings entspricht, der kein Interesse hat für die Schafe (*οὐ μέλει αὐτῷ περί*, wie Mk 12 14) und eben darum zur Selbstaufopferung für sie keine Veranlassung. So charakterisiert das Gleichnis das Wesen des rechten Volksführers an dem Gegenbilde des Mietlings durch seine Bereitschaft zu jeder Aufopferung (V. 11)*).

---

das *ἐν τ. χειρί* eine wesentlich andere Bedeutung, und Jes 53 10 (Hengst.), wo der Grundtext eine ähnliche Formel hat, ist dieselbe von den LXX nicht durch *τιθέν. τ. ψυχ.* wiedergegeben. Die Bilder vom Kampfpreis (Ew.) oder Lösegeld (Meyer, Luth., Keil, Schnz. nach Mt 20 28, wo aber *δοῦναι* steht, vgl. schon Nonn.) liegen ganz fern, obwohl sie ebenfalls auf jene Grundbedeutung zurückgehen. Am häufigsten zieht man wegen V. 17f. die Analogie von 13 4. 12 an, wo es vom Ablegen der Kleider steht (Lck., de W., Ebr., Schegg, Hltzm., vgl. das lat. vitam deponere), wo aber die Bedeutung lediglich durch den Gegensatz zu *λαμβάνειν* bestimmt wird. Das *διδωσιν* (ℵD) statt *τιθησιν* hat hier, wie V. 15, auch Tisch. nicht aufzunehmen gewagt.

*) Die Rcpt. fügt V. 12 ein *δε* ein (Treg. a. R. i. Kl.), das nach BGL zu streichen ist, hat *εισιν* statt *εστιν* und ergänzt am Schlusse *τα προβατα* (Treg. a. R. i. Kl.), das Meyer vergeblich verteidigt, wie das offenbar glossierende *ο δε μισθωτος φευγει* V. 13 (Treg. a. R. i. Kl.), das durch Überlesen von *ο δε μισθ.* auf *οτι μισθ.* ausgefallen sein soll (gegen ℵBDL arm. sah. cop. aeth.). — Da das parabolische Bild in V. 12f. ebenso rein durchgeführt ist wie V. 1—5, ist es reine Willkür, bei dem Mietling an die Pharisäischen Volksführer (Lck., Luth., Bäuml., Keil u. ältere), die eben noch ganz anders charakterisiert waren (V. 8), oder an einen Teil von ihnen (Ebr.), an die Priesterschaft (God.) oder die kreuzflüchtigen Lehrer der apostolischen Zeit (Meyer, Hltzm.) zu denken, oder gar zu fragen, von wem der *μισθωτός* gemietet ist, was selbst Meyer abweist. Die Parabel ist eben keine Allegorie, und die Gestalt des Mietlings dient nur dazu, um durch den Gegensatz das Wesen des rechten Hirten zu illustrieren (Hengst., Whl.). Ebenso willkürlich ist

V. **14** ist so wenig wie V. 7—10 eine eigentliche Deutung des Gleichnisses, das ja nach V. 11 einer solchen nicht bedarf, sondern wendet dasselbe, wie V. 8, auf seine gegenwärtige Situation an. Daher wird auch damit die Anwendung des Hauptzuges aus dem ersten Gleichnis V. 3f. verflochten. Wie der Hirt die ihm angehörigen Schafe in der Hürde erkennt und sie mit Namen ruft (V. 3), so erkennt Jesus die Seinen; und wie jene den Hirten an seiner Stimme erkennen (V. 4), so erkennen die Seinen ihn. Nun sind also (ganz wie V. 8) die ihm gehörigen Schafe die echten Glieder des ATlichen Gottesvolkes, welche durch die ATliche Gottesoffenbarung auf sein Kommen vorbereitet sind, welche ihm angehören, weil sie Gott wahrhaft angehören (vgl. *οἱ ἴδιοι* 1 11), und welche er kennt, weil er als der Herzenskündiger (2 25) sie aus der Masse der Israeliten herauserkennt. Als solche bewähren sie sich dadurch, dass sie den Messias erkennen als den, der er ist. — V. **15**. *καθὼς γινώσκει*) Die höchste und vollkommenste Erkenntnis, die der Sohn vom Vater hat, und die nur mit dem Kennen des Sohnes durch den Vater verglichen werden kann (vgl. Mt 11 27), bildet die massgebende Analogie für das Erkennen Jesu durch die Seinen, das ihrem Erkanntsein durch Jesum entspricht. Eben um dieses engen Verhältnisses zu seinen Schafen willen, welches ihr wechselseitiges Erkennen herbeiführt, setzt Jesus sein Leben für sie ein. Das *καὶ τ. ψυχὴν κτλ.* hängt nicht mehr von *καθώς* ab, sondern bezeichnet die Folge des *γινώσκω — κ. γινώσκουσιν* V. 14 im Rückblick auf V. 11. Er wusste, dass solche Reden wie V. 8 ihm das Leben kosteten. Aber er setzt es ein zum besten der Schafe, die er dadurch vor den Volksführern warnen will*). — V. **16**. *καὶ*

---

die Ausdeutung des Wolfes vom Teufel (Euth.-Zig., Aret., Olsh. u. m.), von den Ketzern nach Act 20 29 (Augustin., Jansen u. m.), von den Pharisäischen Volksführern (God., Hengst.), von jeder antimessianischen, das Reich Gottes verderben wollenden Macht (Lck., de W., Meyer, Whl.), oder von allem zusammen (Keil, vgl. Schnz.).

*) Auch hier folgt daraus, dass jenes wechselseitige Erkennen ein Verhältnis zwischen ihnen begründet, das seine Lebensaufopferung für sie motiviert, durchaus nicht, dass das *γινώσκειν* hier ein Liebes- oder Gemeinschaftsverhältnis bedeutet (gegen Meyer, Luth., Keil, Schnz. u. a.). Dass die aktive Wendung *γινωσκουσι με τα εμα* V. 14 (ℵBDL Vers.) den umstehenden Aktivis konformiert ist (Meyer), ist erheblich unwahrscheinlicher, als dass die erste Person in *γινωσκομαι υπο των εμων* (Rcpt.) dem ersten Hemistich konformiert ist, und jedenfalls entscheiden die älteren Cod. Vom Sühntode ist V. 15 noch nicht die Rede (gegen Olsh.), weshalb es einer Erklärung des Praes. von der nahen und gewissen Zukunft (Meyer) nicht bedarf: es geht auf die gegenwärtige Situation. Auch handelt es sich weder um das Objekt des V. 14 gemeinten Erkennens (Keil), noch steht der Satz in einer Gedankenbeziehung zu V. 15a (Schnz.).

ἄλλα προβατα) geht natürlich auf Schafe aus der Heidenwelt. Der Gedanke, dass es nur Einzelne in Israel sind, die er als die Seinen erkennt (V. 14), führt von selbst darauf, dass er auch ausserhalb Israels solche hat, die ihm bereits angehören (vgl. God.). Das sind die empfänglichen Seelen in der Heidenwelt, die durch den Logos als das Licht der Menschen (1 4) auf sein Kommen vorbereitet sind, wie Israel durch seine Heilsoffenbarung, wodurch der heilsgeschichtlichen Prärogative Israels (4 22) in keiner Weise präjudiziert wird (gegen Meyer). Da der Wortstellung nach der Ton nicht auf ταύτης, sondern auf αὐλῆς ruht, sind die Heiden nicht als in einer anderen αὐλή befindlich gedacht (gegen de W.), sondern das ταύτης weist nur deiktisch auf die Hürde der israelitischen Theokratie hin, der sie nicht angehören. Auch in dem Bilde der αὐλή klingt ein Zug aus dem ersten Gleichnis (V. 1. 2) nach. Das δεῖ geht auf den schon in der prophetischen Weissagung (Mch 4 1 f.) angedeuteten göttlichen Ratschluss, wonach er sie als Hirte, welcher vorangeht, führen muss, und sie auf seine Stimme hören werden, wodurch sich wieder der Zug des Gleichnisbildes V. 4 verwirklicht. Indem er so ausser seinen Schafen aus der jüdischen αὐλή auch jene seine anderen Schafe führt, wird eine Herde (vgl. Zch 13 7), ein Hirte werden. Bem. das nachdrückliche Asyndeton*). Ein Zusammenhang zwischen seinem Tode (V. 15) und der Sammlung der Heiden unter seinem Hirtenstabe (Lck., de W., Meyer, Hengst., Keil) ist hier noch nicht angedeutet, so wenig wie jene aus dem Begriff des guten Hirten abgeleitet (Ebr.). Aber der Gedanke an seine über Israel hinausgehende Wirksamkeit, die erst nach seinem Tode beginnen kann (12 24), weckt in Jesu den Todesgedanken. — V. **17**. διὰ τοῦτο) weist, wie immer (5 16. 18. 8 47. I Joh 3 1), rückwärts und zwar, wie der Expositionssatz zeigt, auf V. 15 und V. 16. Wegen seiner Lebenshingabe, wie wegen der Vollendung seines Hirtenamtes (in seiner Erhöhung nach dem Tode) liebt ihn der Vater,

*) Das lediglich aus V. 1 nachklingende Bild der αὐλή ist nicht auf den Zaun des Gesetzes zu deuten (gegen Luth., Ebr.). Der Relativsatz zeigt, dass nicht etwa die ausserpalästinensischen Juden gemeint sind. Das ἔχω darf nicht proleptisch genommen werden (Luth., Keil, Whl.) oder prophetisch von der in Gottes Rat gewissen Zukunft (Meyer, vgl. Hengst.: von der göttlichen Erwählung). Die Vereinigung von Juden und Heiden Eph 2 14 ff., worauf Lck., Olsh., Luth., God., Keil u. a. hinweisen, ist anders gedacht, da es sich hier nicht um die Einführung der Heiden in die Hürde Israels, sondern um ihre gemeinsame Unterstellung unter die Leitung des einen Hirten handelt. Das ἀγαγεῖν heisst weder adducere, holen (Vlg., Luther, Bez. u. a., auch Thol., Hengst., God., Keil, Schnz.), noch ist es soviel als συναγαγεῖν 11 52 (Nonn., Euth.-Zig., Theoph.). Das γενησονται (Treg., WH. nach BDLX Vers.) ist wohl den vorhergehenden Pluralen konformiert.

sofern er damit nur seinen Willen erfüllt. Daher wird in dem das *διὰ τοῦτο* erläuternden *ὅτι* nicht nur hervorgehoben, dass er in freier Selbstbestimmung (bem. das betonte *ἐγώ*, da nur freiwillige Hingabe ihm die Liebe des Vaters erwerben kann) sein Leben hingiebt, sondern auch, dass er es thut mit der Absicht, (nicht etwa im Tode zu bleiben, sondern) nach der Wiederannahme des Lebens sein Hirtenamt zu dem V. 16 genannten gottgewollten Ziele hin zu vollenden, und auch dadurch sich die Liebe des Vaters zu erwerben. Im Gegensatz zum *λαμβ. τ. ψυχ.* gewinnt allerdings das *τιθέναι* den Sinn des Ablegens. Vgl. Mt 10 39 *). — V. 18. *οὐδείς* etc.) hebt die Freiwilligkeit seiner Selbstaufopferung durch die Verneinung des Gegensatzes hervor (vgl. Mt 26 53). Damit ist aber nicht gesagt, dass er sich eigenwillig in den Tod stürzt, was niemand darf; deshalb hebt Jesus hervor, dass er dazu die Vollmacht (*ἐξουσίαν*, vgl. 1 12) empfangen habe. Sowenig die freiwillige Hingabe seines Lebens die Tötung durch die Juden ausschliesst, sowenig das auf der gleichen Vollmacht beruhende Ansichnehmen des (ihm wiedergeschenkten) Lebens die Auferweckung durch den Vater, die ihm jenes ja überhaupt erst ermöglicht, wodurch er der Ermächtigung dazu thatsächlich gewiss wird. Das *ταύτην τὴν ἐντολήν* geht auf das Hingeben und Nehmen des Lebens, sofern dieses ja nach V. 17 bereits in jenem vorbehalten war. In diesem Gebote liegt die Ermächtigung dazu; dasselbe will aber in Freiheit erfüllt werden, und diese Erfüllung erwirbt die Liebe des Vaters (V. 17) **).

---

*) Das *διὰ τοῦτο* weist nicht vorwärts auf *ὅτι* (Lck.), aber auch nicht rückwärts auf V. 15 (de W.) oder V. 16 (Meyer) allein. Es ist auch kein blosser Übergangsgedanke, der nach Ebr. zu dem herrlichen Lohn, den er erntet, überleiten soll, noch ein Gegensatz gegen die scheinbare Ohnmacht (God.; vgl. Hltzm.), in der er der Gewalt der Feinde oder wohl gar dem Zorne Gottes verfällt (Hengst.). In dem *ἐγώ* liegt nicht: kein anderer thut's, noch kann's (Meyer). Das *ἵνα*, das nicht auf die göttliche Absicht geht (Thol.), hängt nicht von *ἀγαπᾷ* ab (Ebr.) und bezeichnet nicht die Folge des *τιθέναι τ. ψ.* (Theod. Mopsv., Euth.-Zig., Grot., Lck.) oder dessen Bedingung (Calv., de W. u. a.). Auch bei den Synoptikern verbindet sich überall mit dem Todesgedanken Jesu der Gedanke an seine Auferstehung, was hier weder »weit unbestimmter« ausgedrückt ist (de W.), noch im Unterschiede von ihnen die Selbstthätigkeit des Logos hervorhebt (Hltzm.), sondern lediglich dadurch hervorgerufen ist, dass beides ihm die Liebe des Vaters erwirbt. Um den Willen seines Vaters (in der jenseits seines irdischen Lebens liegenden Zukunft) zu erfüllen, muss er ja das ihm in der Auferweckung wiedergeschenkte Leben an sich nehmen.

**) Falsch Meyer: die Wiedergabe von seiten Gottes sei die causa efficiens, die *ἐξουσία* Christi die causa apprehendens; unklar de W.: die auferweckende Kraft Gottes sei als eine Christo mitgeteilte und einwohnende gedacht; Olsh. denkt auch hier an die Wesenseinheit des

V. **19**ff. *πάλιν*) wie 9 16. Das *ἐν τοῖς Ἰουδαίοις* geht auf die Pharisäer 9 40, welche nach ihrem Verhältnisse zu Jesu der Kategorie nach (als die Jüdische Gegnerschaft) bezeichnet werden (gegen de W., Hengst.). Viele von ihnen sehen in diesen Worten Raserei (vgl. Act 26 24 f.), die nur von einem Dämon, von dem er besessen (vgl. 7 20. 8 48), in ihm gewirkt sein kann. In der Frage mit *τί* liegt, wie 9 27: was nützt es, ihn anzuhören? — V. **21**. *δαιμονιζομένου*) ganz wie Mk 1 32. Mt 4 24, zeigt deutlich, dass auch hier an eigentliche Besessenheit zu denken ist. Wären seine Worte Worte eines Besessenen, so müsste auch die Wunderthat, an welche sich die ganze Verhandlung geknüpft hatte, die Wirkung des Dämon sein, von dem er besessen. In der Frage mit *μή* liegt, dass dies doch äusserst unwahrscheinlich. Aus Mt 12 22. 24 erhellt freilich, dass man gelegentlich dies doch nicht für unmöglich hielt; und daraus ergiebt sich, wie wenig man auf diesem Wege zu einer wirklichen Entscheidung gelangen konnte*).

Das vierte Hauptstück dieses Teiles (10 22—42) zeigt uns den letzten und zwar einen Doppelangriff auf Jesum, in dem sich gewissermassen 8 59 und 7 44 (vgl. 10 31. 39) wiederholt, und der endlich Jesum zum Weichen aus Jerusalem veranlasst.

V. **22—31**. Der Steinigungsversuch. — *ἐγένετο*) Die Angabe, dass eine neue Festfeier, die an sich keineswegs auf Jerusalem beschränkt war (vgl. Lightf. p. 1063 f.), in Jerusalem eintrat, setzt zweifellos voraus, dass Jesus noch daselbst verweilte, zumal erst V. 40 seine Abreise ausdrücklich berichtet wird. Er war also zwischen dem Laubhütten- und dem Enkänienfeste (etwa 2—3 Monate) in Jerusalem und dessen Umgegend geblieben (vgl. Beng., Lck., Olsh., Thol., Stier, Hengst., Hltzm.), sodass die vorigen Ereignisse (8 12ff. 8 30ff. 9 1ff.) in die Zeit zwischen beiden Festen fallen. Selbst wenn die Zeitbestimmung mit einem blossen *δέ* angeknüpft wäre, würde dasselbe andeuten, dass die noch schwankende Haltung der Gegner (V. 19ff.) mit dem Eintritt des Enkänienfestes einem erneuten

---

Vaters und des Sohnes, wie Keil an ihre Willenseinheit. Willkürlich nehmen Hengst., de W., Schnz. nach Vätern *ἐξουσία* im Sinne von: Macht. Nach Meyer (vgl. God., Hltzm.) wird die *ἐξουσία* selbst nur zur Wahrung der Unterordnung des Sohnes als eine *ἐντολή* bezeichnet, die er nach Olsh. auf Grund der Wesensgleichheit mit Gott erfüllt; nach Chrys. u. m. geht sie auf das Sterben allein. Das *ηρεν* (WH. txt. nach ℵB) kann wohl echt sein, wenn es auf die bisherigen vergeblichen Angriffe der Feinde hinweist (vgl. 7 44. 8 59).

*) Das *ουν* nach *σχισμα* V. 19 (Rcpt.) ist nach ℵBLX zu streichen, auch V. 20 ist ein solches in ℵD (Tisch.) statt *δε* eingebracht, das nur das erwähnte *σχισμα* näher bestimmen will. Lies V. 21 *ανοιξαι* (ℵBLX) statt *ανοιγειν* (Rcpt., Lchm.).

Ausbruch ihrer Feindseligkeit Platz machte, und dass letzteres also bald nach den eben erzählten Verhandlungen eintrat. Ist aber, wie kaum zu bezweifeln, τότε zu lesen, so ist direkt gesagt, dass gerade damals, also unmittelbar nach denselben, das Fest eintrat, an dem es zu dem letzten Attentat der Feinde auf Jesum kam*). — Das Tempelweihfest (τὰ ἐγκαίνια, vgl. Esr 6 16), von Judas Makkabäus zur Feier der Reinigung und der neuen Einweihung des von Antiochus Epiphanes entweihten Tempels gestiftet, ward alljährlich vom 25. Kislev an (Mitte Dezember) acht Tage lang gefeiert und besonders durch Erleuchtung der Häuser ausgezeichnet, daher auch τὰ φῶτα genannt. S. I Mak 4 59ff. II Mak 1 18. 10 6ff. Joseph. Ant. 12, 7, 7. Das χειμών (vgl. Mt 24 20. II Tim 4 21) ἦν erklärt für die heidenchristlichen Leser, welche an sich nicht wissen, dass das Fest in die Winterzeit fiel, weshalb Jesus nicht im Freien (in den Tempelvorhöfen) wandelte (Mk 11 27). — V. **23**. Die στοὰ Σολομῶνος (vgl. Act 3 11) war eine Säulenhalle an der östlichen Seite des Tempelgebäudes, welche nach Joseph., der sie Antiq. 20, 9, 7 στ. ἀνατολική nennt, noch vom Salomonischen Bau herrührte und bei der Zerstörung des Tempels unter Nebukadnezar stehen geblieben war. — V. **24**. οὖν) deutet an, dass er durch sein erneutes öffentliches Erscheinen Anlass zu dem ἐκύκλευσαν (vgl. Apk 20 9) gab. Diese Zusammenrottung der feindseligen Juden um ihn giebt der Scene von vorn herein einen prononciert feindseligen Charakter; sie wollen ihn zu einer bündigen Erklärung über seine Messianität provozieren, auf Grund derer sie ihn verklagen können (vgl. schon Luther) **). Zu ἕως πότε vgl. Mk 9 19. Das

---

*) Eine Rückkehr nach Galiläa oder Peräa hier einzuschieben (so neuerlich bes. Ebr., Neand., Lange L. J. II. p. 1004f., Riggenb., Luth., God., Schnz., Keil, Whl.), beruht auf harmonistischen Voraussetzungen und wird durch den Ausdruck unserer Stelle entschieden ausgeschlossen, die eben nicht von einem erneuten Hinaufziehen nach Jerus. berichtet, sondern von einem Eintreten des Festes in Jerusalem, was ja keinen Sinn hätte (da es sich von selbst verstand, dass das Tempelweihfest vor allem an Ort und Stelle gefeiert wurde), wenn nicht angedeutet werden soll, dass eben dort, wo sich Jesus befand, jenes Fest eintrat, das den erneuten Angriff der Gegner auf ihn veranlasste. Noch zweifelloser wird das durch das τοτε (BL sah. arm. Treg. a. R., WH.) statt δε, das schon wegen seiner Stellung auffiel und das um so gewisser ursprünglich ist, als das το- nach εγενετο leicht fortfiel, und dann das τε in δε geändert werden musste. Das και vor χειμων (Rcpt., Lchm.) ist nach entscheidenden Zeugen als Verbindungszusatz zu streichen. Die Fassung des χειμών von stürmischem Wetter (Ersm. Schmid, Lampe, Seml., Kuin., Lange nach Mt 16 3) ist kontextwidrig. Aus dem Chanukkafeste ging das christliche Kirchweihfest mit seinem Namen ἐγκαίνια hervor, vgl. Augusti, Denkw. III., p. 316.

**) Grot., Schegg denken an die südliche Halle (Joseph. Ant. 15, 11, 5: στοὰ βασιλική). Da schlechterdings kein Grund ersichtlich ist,

αἴρεις (8 59) geht hier darauf, dass er ihre Seele nicht zur Ruhe kommen lässt, sondern sie durch die gespannte Erwartung, ob er sich für den Messias erklären werde, gleichsam in beständiger Schwebe erhält. Die Aufforderung, es gerade heraus (παρρησίᾳ, wie 7 13) zu sagen, wenn er der Messias sei, setzt voraus, dass Jesus in seiner öffentlichen Wirksamkeit sich nicht (wie in einzelnen besonderen Fällen, vgl. 4 26. 9 37) direkt für den Messias erklärte, ganz wie er bei den Synoptikern thut. — V. **25.** εἶπον ὑμῖν) Indirekt hat er (es) ihnen oft und deutlich genug gesagt, und doch (vgl. 1 10) glauben sie nicht. Darum verweist er nochmals (vgl. 5 36) auf die Werke, die er im Auftrage (ἐν τ. ὀνόματι, wie 5 43) seines Vaters thut, weil diese für ihn zeugen und sie also zum Glauben führen müssten, auch wenn sie seinen Worten nicht glauben wollten. — V. **26.** ἀλλὰ ὑμεῖς) erneuert den Vorwurf des Unglaubens im speziellen Gegensatz gegen die ihn legitimierenden Werke und findet den Grund desselben darin, dass sie nicht zu seinen Schafen, d. h. zu denen gehören, welche durch die vorbereitende alttestamentliche Offenbarung sich haben zu der Empfänglichkeit für den Glauben an ihn vorbereiten lassen (vgl. V. 8. 14. 16). In dem betonten ὑμεῖς liegt: an mir liegt es nicht, wenn ihr trotz meiner Selbstbezeugung in Wort und Werk noch nicht wisset, ob ich mich für den Messias erkläre (V. 24), sondern an eurem Unglauben*). —

---

weshalb der Evangelist diese den vorigen Scenen in seiner Komposition so sichtlich parallelstehende zeitlich und örtlich so genau von ihnen gesondert haben sollte, so kann man darin nur die Spur einer ganz bestimmten Erinnerung sehen (vgl. 8 20). Denn, dass er mit der Zeitbestimmung andeuten wollte, dass Jesus weder durch die vor Kurzem erfahrene Feindschaft der Juden, noch durch die winterliche Jahreszeit(!) sich abhalten liess, noch einen Versuch zu machen (Luth.), ist schon dadurch ausgeschlossen, dass von keiner neuen öffentlichen Wirksamkeit die Rede ist, sondern nur von seinem Umherwandeln dort, das Luth. selbst sogar (vgl. Ebr.), freilich ganz grundlos, als ein schweigendes fasst, weil »er den Juden nichts mehr zu sagen hatte«. Dass in dem ἐκύκλευσαν V. 24 eine Feindseligkeit liege, bestreitet Keil (vgl. dagegen Schnz., Whl.). Aber dass sie wirklich zwischen Glaubensneigung und -Abneigung schwankten (Hengst., Hltzm.), oder ihn zur Rolle eines politischen Messias drängen wollten (Lange, God.), ist nach den Verhandlungen in Kap. 8 ganz unwahrscheinlich. Weder erhellt, dass es die Hierarchen waren (Ebr.) oder dieselben, mit denen er V. 1ff. verhandelt hat (Brückn.), noch, dass sie ihn von den Jüngern isolieren wollten (God.), von denen er nach Lange sogar verlassen war. Die spätere Form εκυκλευσαν (B. Treg. u. WH. a. R.) ist, wie in der Apok., in εκυκλωσαν emendiert.

*) Diese Begündung wäre sinnlos, wenn das οὐκ ἐστὲ ἐκ κτλ. im dualistischen Sinne (Hilg.) gemeint wäre. Das αυτοις nach απεκριθη V. 25 hat Tisch. nach ℵD mit Unrecht gestrichen, da beide häufig den Dat. nach verb. dic. fortlassen. Statt οτι ουκ (ℵBDLX) hat die Rcpt. V. 26 ου γαρ (Treg. a. R.). Ist das καθως ειπον υμιν, das in ℵBL Mjsc. Vers.

V. **27**. *τὰ πρόβατα τ. ἐμά*) nimmt das Stichwort des letzten Verses noch einmal auf (vgl. 1$_{11}$. 4$_{5}$), um daran eine Charakteristik der ihm gehörigen Schafe anzuknüpfen, aus welcher erhellt, dass sie nicht dazu gehören. Hier wird das Hören auf seine Stimme (V. 16, vgl. V. 3) geradezu zu dem, woran er die ihm gehörigen Schafe erkennt (V. 14), und die Bewährung der Jüngerschaft in der dauernden Nachfolge (V. 4, vgl. 8$_{12}$) zu dem, was es ihm ermöglicht, ihnen schon jetzt nach V. **28** (bem. das absichtsvoll wieder aufgenommene *κἀγώ*) das volle Heil (*ζωὴν αἰώνιον*), im Sinne von 5$_{24}$) mitzuteilen, wodurch er sich ihnen als der Messias erweist. Diese Mitteilung schliesst aber in alle Ewigkeit (8$_{52}$) das Verlorengehen, d. h. das ewige Verderben (3$_{16}$) aus. Wenn dies noch einmal dadurch bestätigt wird, dass niemand sie aus seiner (schützenden und leitenden) Hand reissen wird, so liegt auch darin ein Rückblick darauf, dass die Gegner den Blindgeborenen vergeblich von ihm abzubringen versuchten (s. d. vor. Anm.). Bem. das nachdrückliche Polysyndeton, wie V. 3. 12 *). — V. **29**. *ὁ πατήρ*) Der letzte

---

(Tisch., WH.) fehlt, echt (Meyer, vgl. Treg. a. R. i. Kl.), so gehört es nicht zum Folgenden (Euth.-Zig., Thol., und schon Min. cod. it.), wo kein Beginn eines Nachsatzes nach Vollendung des Citats markiert wird, sondern zum Vorigen; weist aber auch nicht bloss auf das Bild von den *πρόβατα* als solches zurück (Frtzsch., B.-Crus.), sondern auf die Aussage, dass sie nicht zu seinen Schafen gehören, welche indirekt in dem von diesen V. 8. 14 Gesagten lag. Mehr als diese ungenaue Rückbeziehung (vgl. 1$_{30}$. 6$_{36.65}$) fällt die (auch bei der Unechtheit dieser Worte bleibende) Wiederanknüpfung an das in der vorigen Scene durch die Parabel herbeigeführte Bild hier und in V. 27 f. auf, welche Strauss, Baur gegen die Ursprünglichkeit der Rede benutzen. Da die letzten Verhandlungen keineswegs am Laubhüttenfest stattfanden (s. z. V. 22), so erhellt freilich durchaus nicht, dass sie schon zwei Monate zurücklagen (vgl. Beng., Stier gegen Meyer u. d. m.); allein dass Jesus hier mit denselben Personen rede, wie dort, und inzwischen nicht mehr mit ihnen verhandelt habe (Meyer, Luth., Keil u. d. m.), ist doch eine ganz unbegründbare Voraussetzung. Giebt man einmal zu, dass die Wiedergabe der Christusreden bei Joh. keine buchstäblich authentische, sondern vielfach mit den Erläuterungen des Evangelisten verflochten sei, so macht es gar keine Schwierigkeit, dass derselbe die aus der vorigen Scene ihm noch vorschwebende Bilderrede zu dieser Erläuterung verwandt hat, ohne dass man mit Lck., Brückn. zu sagen braucht, er betrachte die Reden Jesu gegen die Juden als ein fortlaufendes Ganzes, was sich mit den überall zu Grunde liegenden genauen, geschichtlichen Erinnerungen kaum verträgt.

*) Das *ἀκουει* V. 27 (Rcpt., Lchm.) statt *ἀκουουσιν* (ℵBLX) ist Nachbesserung wegen des Neutr. plur. Wegen des absichtsvoll wiederholten *κἀγώ* können die drei Glieder des V. 28 nicht den drei Gliedern des V. 27 korrespondieren (Luth.). Eine Anspielung auf das verirrte Schaf (Mt 10$_{6}$. Lk 15$_{4}$) liegt in dem *οὐ μὴ ἀπόλ.* nicht (gegen Meyer). Der Rückblick auf die Geschichte des Blindgeborenen gehört natürlich auch hier dem Evangelisten an (gegen de W.). Thatsächlich kann nur

Grund dieser Gewissheit ruht in Gott selbst, sofern er es ist, der die Schafe Jesu gegeben hat (vgl. 6 37. 39), damit sie durch ihn vor dem Verderben bewahrt werden und zur Heilsvollendung gelangen. Das Objekt *αὐτά* ergänzt sich aus dem Zusammenhang von selbst. Das *πάντων* kann wegen der Korrelation zu *τις* V. 28 und dem folgenden *οὐδείς* nur maskulinisch genommen werden. Die notwendige Folge der alle überragenden Grösse des Vaters ist, dass keiner sie seiner Obhut und Führung entreissen kann. — V. **30.** *ἕν ἐσμεν*) löst kontextmässig den scheinbaren Widerspruch, dass er die Geborgenheit der Seinen in seiner Hand (V. 28) zurückgeführt hat auf ihre Geborgenheit in der Hand seines (allmächtigen) Vaters (V. 29) durch Verweisung auf die Einheit des Vaters und des Sohnes in ihrer Wirksamkeit zum Heil, wonach der Vater nur durch den Sohn wirkt, und der Sohn nur in des Vaters Macht (V. 38), sodass die Obhut und Führung des Sohnes keine andere ist neben der des Vaters, sondern diese sich ausschliesslich durch jene vermittelt (vgl. Weiss, Lehrb. p. 205f.) *). — V. **31.** Ob die Juden das Wort V. 30 richtig oder unmittelbar von seiner Wesenseinheit verstanden (Olsh., Hengst. u. v.), bleibt sich gleich; denn auch in jener Gleichstellung seines Wirkens mit

---

davon die Rede gewesen sein, dass er trotz allen Widerstandes der Gegner sein Heilswerk (die Gründung des Gottesreiches) hinausführe. Die dogmatistische Exegese sieht dadurch die Möglichkeit des Abfalls ausgeschlossen (Augustin. und die reform. Lehre); aber der Abgefallene ist ja forthin kein *πρόβατον* mehr, sondern hat freiwillig das ihm das Heil garantierende Verhältnis zu Jesu gelöst.

*) Tisch. streicht V. 29 nach ℵ cod. it. das *μου* nach *πατηρ*, während die Rcpt. nach *πατρος* gegen ℵBL *μου* hinzufügt, wie V. 32 gegen ℵBD (vgl. Lchm.. u. Treg. i. Kl.). Das *ο δεδωκεν* (ℵBL Vers.) mit folgendem *μειζον εστιν* (ABX Vers.) ist trotz Tisch., WH., Treg. txt. exegetisch unmöglich, da es einen dem Kontext ganz fremden Gedanken an den höchsten Wert der Gottgegebenen (Kuin., Hltzm.) ergiebt; es entstand wohl durch gedankenlose Reminiscenz an 6 37. 39, oder weil man sich an dem objektslosen *δεδωκεν* stiess. Das *ος* mit folgendem *μειζον* (AX) ist eine Mischlesart, die Meyer mit Berufung auf Mt 12 6 verteidigt. — In V. 30 handelt es sich nicht bloss um ihre ethische Übereinstimmung (Arianer und Socinianer), aber auch nicht bloss um ihre Gleichheit an Macht (Chrys., Euth.-Zig., vgl. auch Lck., de W.. Luth., Schnz.), die ja eben das zu Beweisende ist. Die orthodoxe, besonders von Hengst., God., Ebr., Whl. verteidigte, obwohl selbst von Calv. als Missbrauch d. St. verworfene Erklärung von der Wesenseinheit (Augustin.: unum befreie von der Charybdis, nämlich von Arius, und sumus von der Scylla, nämlich von Sabellius) übersieht, dass hier nicht von dem trinitarischen Verhältnis des Sohnes zum Vater, sondern von dem Verhältnis Gottes zu dem geschichtlichen Wirken Jesu die Rede ist (vgl. Brückn.), und selbst die Reflexion darauf, dass dies Verhältnis die Homoousie voraussetze (Meyer, Luth., Keil, Schnz.), liegt unserer Stelle fern. — Die Rcpt. hat V. 31 *ουν* nach *εβασταασαν* gegen ℵBL.

dem göttlichen lag für sie eine Gotteslästerung (V. 33), und um dieser willen wollen sie ihn in tumultuarischer Erbitterung steinigen nach Lev 24 10ff. Das ἐβάστασαν ist mehr als das ἦραν 8 59, obwohl sich dasselbe sachlich wiederholt (πάλιν). Schon hoben sie Steine in die Höhe, um sie auf ihn zu werfen und ihn zu steinigen (λιθάσ., wie Act 5 26). Zu matt Hengst., God.: sie trugen Steine herbei.

V. **32—42.** Der letzte Angriff und das Entweichen Jesu. — ἀπεκρίθη) wie 2 18. 5 17: er sprach mit Bezug auf diese Zurüstungen. Durch die Erinnerung an die vielen trefflichen (καλά, wie Mt 5 16), d. h. von jedermann als gute anerkannten Werke, die er sie hat sehen lassen (ἔδειξα, wie 2 18. 5 20), beschwichtigt er einstweilen den Sturm. In dem ἐκ τ. πατρός liegt bereits angedeutet, dass jene Gleichstellung seines Wirkens mit dem göttlichen keine Gotteslästerung involviert, weil sie die Anerkennung, dass es eigentlich von dem ausgehe, von dem er die Kraft dazu empfängt, nicht ausschliesst. Das πολλά deutet auf mehr Heilwunder in Jerusalem hin, als der Evangelist erzählt hat. Das ποῖον ist auch hier qualitativ, wie Mk 11 28 f. 12 28. Nicht ohne die Ironie tiefer Entrüstung (vgl. II Kor 12 13) fragt Jesus, wie denn dasjenige dieser Werke beschaffen sei, wegen dessen sie im Begriffe seien, ihn zu steinigen (vgl. God., Hltzm.). Zu dem Präsens vgl. Buttm. p. 178. Natürlich weiss er sehr wohl, dass sie ihn seiner Worte wegen steinigen wollen; aber um sich noch einmal Gehör zu verschaffen, beginnt er von seinen Werken zu reden, die doch immer noch viele in Dankbarkeit und Verehrung an ihn banden *). — V. **33.** περὶ βλασφημίας καὶ ὅτι) *Gotteslästerungs halber, und zwar* (καί, wie 1 16) *weil du, obwohl du ein Mensch bist, dich selbst zu Gott*, d. h.

*) Bem. die gesperrte Stellung bei B: εργα εδειξα υμιν καλα (WH. txt.), durch die aller Nachdruck auf das καλα fällt, während die meisten Cod. das καλα mit dem Subst. verbinden, indem sie es teils vor (Rcpt., Treg. nach DLX𝔏 Mjsc.), teils nach εργα (Tisch., Lchm. nach ℵA 3 Mjsc.) setzen. — Nach Hengst. hatte ihre Vorbereitung zur Steinigung nur symbolischen Charakter, nach Luth. ist die Scene weniger tumultuarisch als 8 59, nach Ebr. wagen sie es nicht, zu einer gesetzwidrigen Handlung zu schreiten, nach Meyer imponiert ihnen die Haltung Jesu. Die ἔργα καλά sind nicht speziell Liebeswerke (Kuin., B.-Crus.), und das ἐκ τ. πατρ. weist nicht bloss auf das Urbild des Vaters (de W.) hin. An die synoptischen Heilwunder (Hengst., Keil) zu denken, erlaubt das ὑμῖν nicht; doch ist es in der That zweifelhaft, ob hier die Wortfassung des Evangelisten den Thatsachen entspricht, da er selbst durchaus nichts von dem Aufnehmen der Heilthätigkeit Jesu in Jerusalem erzählt hat. Luth. leugnet jede Ironie in den Worten Jesu, er wolle wirklich zuerst den Anstoss an seinen Sabbatheilungen zurückweisen; nach Hengst. wollten sie ihn wirklich wegen dieser Thaten, durch die er seinen Anspruch begründet, steinigen (vgl. Whl.).

nach 1 1 zu einem, der göttlichen Wesens ist, *machst*. Der Ausdruck hebt noch stärker als das ἴσον τ. θεῷ 5 18 hervor, wie er durch die Gleichstellung seines Schutzes mit dem göttlichen sich selbst zu einem göttlichen Wesen mache. Man kann in der That nicht sagen, dass damit seine Worte V. 30 missverstanden (Meyer, de W.) oder übertrieben seien (Brückn.), da sie das einzigartige Verhältnis zu Gott, von dem dieselben ausgehen, eben nicht anerkennen. — V. **34**. ἔστιν γεγραμμένον) wie 6 45. In diesem Zurückgehen auf den gemeinsamen Boden des Gesetzes (daher das ὑμῶν, wie 8 17) liegt ein zweites Moment, wodurch die Rede eine beschwichtigende Wirkung hat. Hier aber wird das AT. überhaupt so bezeichnet, nicht bloss weil dessen grundlegender Teil das Gesetz war (Meyer, Luth., Ebr.), sondern weil die Schrift in ihrem ganzen Umfange normgebend ist (Hengst., God.). Vgl. Röm 3 19. I Kor 14 21. Gemeint ist Ps 82 6, wo (ungerechte) Obrigkeiten des theokratischen Volkes, deren naher Untergang in Kontrast zu ihrer hohen Würde gestellt wird, gemäss der altheiligen Anschauung des obrigkeitlichen Standes im Gottesvolke, nach welcher dieser die Repräsentation Gottes ist, Götter genannt werden. Vgl. Ex 21 6. 22 8. — V. **35**. εἰ) setzt den in jenem Schriftwort vorliegenden Fall. Natürlich kann es darum nur das normgebende Schriftwort sein, das die in demselben Angeredeten Götter nannte; daher wird das ἐκείνους sofort näher dadurch erläutert, dass die gemeint sind, an welche das Gotteswort des Psalms: ἐγὼ εἶπα etc. (Lck., de W., Ew., Hengst., God., Keil., Hltzm., Whl.) erging. Um die normgebende Bedeutung desselben zu konstatieren, fügt das noch von εἰ abhängige καί hinzu, dass die Schrift (2 22) überhaupt, zu der jenes Psalmwort gerechnet wird, nicht aufgelöst (λυθῆναι, im Sinne von 5 18. 7 23), d. h. ausser Gültigkeit gesetzt werden kann, wie geschehen würde, wenn man die daraus gezogene Folgerung, dass auch Menschen wegen ihrer Beziehung zu Gott θεοί genannt werden können, bestreiten wollte, wie sie mit ihrem Vorwurf in V. 33 thaten*). — V. **36**. ὃν ὁ πατὴρ etc.) Nachdrücklich vorangestellte Charakteristik dessen, der den

---

*) Weder kann das Subj. zu εἶπεν Gott sein (Hengst.), noch ἐκείνους zugleich auf die Propheten gehen, sodass der λόγος τ. θεοῦ sich auf alle an sie ergangenen Gottesoffenbarungen bezöge (Olsh.). Noch weniger kann es auf das Gotteswort gehen, das jene Obrigkeiten amtlich bestellte (Luth., Brückn., Ebr., Schnz. nach Hofm., Schriftw. I, 126), und auf das man dann wohl (vgl. Meyer mit Verweisung auf Ps 27) in der Psalmstelle zurückgewiesen findet. Der zweite Teil des Bedingungssatzes darf nicht parenthesiert werden (Lck., de W., Luth.). — Die Rcpt., die V. 33 nach D$^{\Lambda 1}$ Mjsc. hinter ιουδαιοι ein λεγοντες einschiebt, lässt V. 34 nach A$^{\Lambda 1}$ Mjsc. das οτι rec. vor εγω fort; und Lchm. liest nach AD$^{\Lambda 1}$ ειπον statt ειπα.

ἐκείνοις V. 35 gegenübergestellt wird, um durch dieselbe den Schluss a minori ad majus einzuleiten. Der Ton liegt aber auf dem vorantretenden ὁ πατήρ (Hofm., Hengst., Brückn., Luth., Hltzm., vgl. Weiss, Lehrb. p. 196), sofern der vom Vater Gesandte eben der Sohn ist, seine (Messianische) Berufsstellung auf seiner persönlichen Stellung zu Gott beruht. Denn die hier bezeichnete Weihe (ἡγίασεν, vgl. Jer 1 5. Sir 45 4. 49 7) und Sendung (ἀπέστειλεν, vgl. Jes 6 8) ist nicht an sich eine höhere als die der Propheten (gegen Meyer), sondern weil er der gottgesandte Sohn ist, ist er der ἅγιος τ. θεοῦ (6 69) κατ' ἐξοχήν, und seine Sendung die Messianische. Gemeint ist seine Amtsweihe in der Taufe, der erst seine Sendung in die Menschenwelt, d. h. der Befehl zur Ausrichtung seiner Berufswirksamkeit unter den Menschen folgte. Die missbilligende Frage ὑμεῖς λέγετε ist, ganz wie 7 23, ohne ein τί oder πῶς eingeführt, mit Betonung des ὑμεῖς im Gegensatz zu der unverletzlichen Autorität der Schrift (V. 35), die sie brechen, wenn sie ihm zum Vorwurf machen, was jene gestattet. Die mit ὃν — κόσμον auf die oblique Form (βλασφημεῖν oder ὅτι βλασφημεῖ, vgl. 8 54. 9 19) angelegte Rede geht in steigender Lebhaftigkeit in die direkte über; vgl. Buttm. p. 234. Das ὅτι εἶπον begründet das λέγετε. Sie machen ihm den Vorwurf der Lästerung, weil er sagte: *ich bin Gottes Sohn*. Direkt hat er das ja V. 30 nicht gesagt, aber seine dortige Aussage war auf sein einzigartiges Sohnesverhältnis zum Vater gegründet. Die Argumentation setzt offenbar voraus, dass in jener Aussage über sein Sohnesverhältnis nichts Geringeres liegt als in dem Prädikate θεός, das, wenn es in seiner Anwendung auf obrigkeitliche Personen doch keine Gotteslästerung enthalten kann (V. 35), ihm, dem ungleich Höheren, in höherem Grade die Vollmacht verleiht, sich ein gleichwertiges Prädikat beizulegen, ohne der Gotteslästerung geziehen werden zu dürfen*). — V. **37**. εἰ οὐ ποιῶ) Die objektive Negation

*) Die Weihe ist nicht eine blosse Besonderung für sein Werk (als ob ἐξελέξατο stände, Hofm., Schriftbew. I. p. 86, vgl. Euth.-Zig., Hengst., Brückn.), oder eine Sonderung aus den Propheten (Olsh.), geht aber auch nicht auf einen transcendentalen Akt vor seiner Absendung aus dem Himmel (God., Meyer, Schegg, Schnz., Whl.) oder gar auf die heilige Zeugung (Luth., Keil). Die Schlussworte des Verses besagen nicht, er habe sich trotz seiner Erhabenheit über jene, welche die Schrift θεοί nennt, doch nicht einmal dies Prädikat beigelegt (Meyer), geschweige denn, dass er von sich aussagt, was jeder Prophet von sich aussagen konnte (Beyschl. p. 196, der eben das betonte ὁ πατήρ übersieht). Aber er acceptiert freilich auch nicht das »du machst dich selbst zu Gott« (Hengst.); vielmehr schliesst die Schrift-Argumentation V. 34 ff., die in ihrer ganzen Art auffallend an Mk 12 35—37 erinnert und doch inhaltlich viel zu verschieden ist, um dieser nachgebildet zu sein (gegen Weizs., Hltzm.), vollends jede Fassung des V. 30 im Sinne

steht, weil im Gegensatze zu dem εἰ δὲ ποιῶ V. 38 nur der Fall gesetzt wird, dass die spezifisch göttlichen Werke (vgl. 9 3) von ihm ungethan bleiben, vgl. Buttm. p. 297. In diesem Falle sollen sie ihm nicht glauben. Es wäre sträflicher Leichtsinn, seiner Aussage zu glauben, wenn sie sich nicht in entsprechenden Thaten bewährte. Gemeint ist die Aussage über die Einheit mit Gott in seinem Wirken V. 30 (vgl. Brückn., Whl.), wie das τὰ ἔργα τ. πατρός μ. zeigt, und weil sie eben wegen dieser Aussage, die sie nicht als wahr annahmen, sondern für eitle Anmassung hielten, ihn der Gotteslästerung ziehen. — V. **38.** ἐμοί) meiner Person an und für sich, d. h. meinem Selbstzeugnis, abgesehen von seiner thatsächlichen Bewährung durch die ἔργα. Unter der Voraussetzung, dass diese nicht fehlt, kann allerdings schon sein Wort als solches Glauben verlangen. Aber auch wenn sie denselben verweigern, kann er verlangen, dass sie seinen Werken glauben, d. h. das Zeugnis, das dieselben für ihn ablegen (V. 25), für wahr halten. Im Absichtssatz unterscheidet der Aor. den Erkenntnis-Akt, durch den sie zur Erkenntnis seiner Person gelangen, von dem daraus resultierenden dauernden Erkennen derselben (bem. das Praes. γινώσκητε). Da der Inhalt dieser Erkenntnis dem ganzen Zusammenhang nach nur das sein kann, was er V. 30 beansprucht hat, so haben wir hier die authentische Erklärung jenes ἕν ἐσμεν. In ihm lebt und wirkt der Vater, dessen alleiniges und vollkommenes Organ er ist, was wiederum voraussetzt, dass er im Vater ist, sofern er in demselben sein Lebenselement hat, sodass er die Antriebe für all sein Leben und Wirken nur aus ihm entnimmt. Es ist dies das höhere Urbild der persönlichen (mystischen) Lebensgemeinschaft, die zwischen Christo und seinen Gläubigen stattfindet (6 56)*). — V. **39.** ἐζήτουν οὖν) infolge dieser

---

der metaphysischen Gottgleichheit aus. Denn dieselbe geht eben nicht davon aus, dass in gewissen alttestamentlichen Aussprüchen ein Zug zur Menschwerdung Gottes hin liege (God.), sondern sie geht von einem bestimmten Psalmwort aus, bei dem kein Israelit an eine metaphysische Gottgleichheit der θεοί Genannten denken konnte, und das also für eine Aussage über diese nichts beweisen könnte, zumal er bei dem Schluss a minori ad majus keineswegs auf die Anwendung jenes Prädikats in einem höheren Sinne kommt (gegen God.), sondern auf einen Ausdruck, in den nur die dogmatistische Exegese die metaphysische Bedeutung als selbstverständlich hineinlegt. Wie jenes nur die Obrigkeit als Repräsentantin Gottes in ihrem amtlichen Thun bezeichnet, so kann er als das vollkommene Organ zur Ausführung aller göttlichen Heilsratschlüsse sich mit grösserem Recht als den Sohn bezeichnen, der nicht nur alles thut, was der Vater thut (5 19), sondern in dessen Wirken der Vater selbst wirkt (10 30).

*) Das μὴ πιστεύετέ μοι V. 37 ist nicht bloss gestattend (God., Whl.). Vgl. dagegen Hltzm. Die Aussage, um die es sich dabei handelt,

Verteidigung, die das tumultuarische Verfahren der Steinigung, zu welchem sie sich bereits angeschickt hatten, abwendete, suchten sie ihn wieder, wie 7 30. 44, zu verhaften, um ihm ordnungsmässig den Prozess zu machen. Aber wie 8 59 entkam er aus ihrer Hand, die als bereits nach ihm ausgestreckt gedacht ist *). So gewiss in der allgemeinen Berufung auf seine Werke nur Reminiscenzen an frühere Aussprüche Jesu wiederklingen, so sicher ist es geschichtlich, dass allmählich sich die Frage nach seiner Messianität darauf zuzuspitzen begann, ob der Anspruch auf die damit gegebene Ausführung des göttlichen Heilswerkes und auf den ihr entsprechenden Würdenamen eine Gotteslästerung involviere, um derentwillen er ja schliesslich verurteilt ward (Mk 14 62 ff.).

V. 40 ff. *καὶ ἀπῆλθεν*) weil die aufs höchste gestiegene Feindschaft der Gegner ihn nötigte, sich zurückzuziehen, da seine Stunde noch nicht gekommen war (vgl. 8 20). Der in dem *πάλιν* liegende Rückblick auf eine Zeit, wo er noch keineswegs öffentlich aufgetreten war (gegen Ew.), erklärt sich nur aus der Erinnerung des Evangelisten, der dort in Peräa, wo Johannes sich aufhielt, als er das erste Mal (1 28, im Unterschiede von 3 23) taufte, mit Jesu bekannt wurde (1 35 ff.). Wie lange er dort blieb (bem. das Imperf. von dem dauernden Aufenthalt), erhellt nicht genau, da vor die Zeit des Passah auch noch ein Aufenthalt in Ephraim fällt, 11 54 f. Jedenfalls blieb er nur sehr

---

ist nicht die über seine Weihe und Sendung (Lck., Hengst.) oder über seine Gottessohnschaft (Thol., Luth.), sondern die V. 38 erläuterte (gegen God.) über seine Einheit mit dem Vater, die auch hiernach nicht die *περιχώρησις* essentialis patris in filio et filii in patre (s. Calv. u. d. dogmatistischen Ausleger, vgl. noch Whl.) ist, noch eine solche voraussetzt (Meyer, Luth., Schnz. u. a.), aber freilich auch nicht dahin abgeschwächt werden darf, dass Gott im Geiste (für das menschliche Bewusstsein) erscheint, und er in Gott den Grund seines Daseins und Wirkens hat (de W.). — Das *πιστευετε* V. 38 (Tisch. nach ℵAX.Λ Mjsc.) statt *πιστευητε* (BLMjsc., Rcpt.) ist offenbar dem vorhergehenden *ποιω* und dem zweimaligen *πιστευετε* konformiert, das zweite *πιστευετε* in der Rcpt. (AXΛ Mjsc.) in *πιστευσατε* verwandelt, wie das unverstandene *γινωσκητε* (BLX) in *πιστευσητε* und das *εν τω πατρι* in *εν αυτω* (AΛ Mjsc.).

*) Das *πιάσαι* geht also nicht auf ein Greifen behufs Hinausführung zur Steinigung (Calv., Hengst.). Die Art seiner Rettung beruht ganz auf sich (Kuin.: durch das Hinzukommen seiner Anhänger; Hengst.: durch die Unentschlossenheit seiner in ihrer Ansicht geteilten Feinde); jedenfalls ist etwas Wunderbares (Unsichtbarmachung nimmt Keim III, p. 64 nach den Basilidianern bei Iren. I, 24, 4 an), wie es viele Alte (vgl. noch B.-Crus., Hilg., halbwegs auch Hltzm.) annehmen, nicht angedeutet. — Das *ουν* nach *εζητουν* ist natürlich nur durch Schreibfehler in B Mjsc. ausgefallen. Tisch. streicht das *παλιν* nach ℵD, obwohl beide es gleich oft auslassen; es steht nach B Mjsc. Rcpt. (Treg.) vor *αυτον*, während es WH. txt. nach ALXΛ Mjsc. nachstellt.

kurze Zeit, wie aus dem νῦν 11 8 erhellt. — V. **41**. Das μέν sollte man logischer Weise hinter σημεῖον erwarten; doch beachten auch die Klassiker in der Stellung von μέν und δέ oft die logische Genauigkeit nicht. Die Stellung erklärt sich wohl daraus, dass in dem, was sie von der Bewährung der Aussagen des Täufers (über die höhere Würde Jesu, vgl. 1 27. 30) sagen, thatsächlich eine Gegenüberstellung der Person Jesu und des Täufers liegt, und nicht aus dem unausgesprochenen Gegensatz gegen die Wunder Jesu (Meyer), von denen hier nichts berichtet ist. Die, welche zu Jesu kamen, überzeugten sich im Verkehr mit ihm, dass alles, was irgend (πάντα ὅσα, wie Mt 13 44) Johannes über ihn gesagt hatte, wahr gewesen sei, wie einst den Samaritanern sich das Wort des Weibes durch das Selbstzeugnis Jesu bewährte (4 42). — V. **42**. ἐκεῖ) mit grossem Nachdruck am Schlusse stehend, deutet darauf hin, wie hier in dieser durch die Wirksamkeit des Täufers wohl vorbereiteten Gegend viele zum Glauben an ihn kamen *).

Kap. XI.

Der fünfte Teil bringt die Vollendung der Selbstoffenbarung Jesu (Kap. 11—17) und zwar zunächst vor den ungläubigen Juden, die dadurch nur zu der letzten Entscheidung wider ihn veranlasst werden (Kap. 11).

V. **1—16**. Der Tod des Lazarus und der Aufbruch aus Peräa. — ἦν δέ τις ἀσθενῶν) Die Ähnlichkeit dieser Einführung mit 5 5 schliesst keineswegs aus (gegen Schnz., Hltzm.), dass hier bereits angedeutet werden soll, wie durch diesen Krankheitsfall der Peräische Aufenthalt Jesu frühzeitig abgebrochen ward (Meyer, Hengst., Whl.); vielmehr spricht die auffallende Art, wie der Kranke erst nachher mit seinem Namen

*) B.-Crus. bezieht das πάλιν fälschlich auf 3 22, Lange gar auf einen (nicht erzählten) Aufenthalt Jesu in Peräa vor 10 22. Ob bei der Wahl dieses Ortes ihn die Reflexion leitete, dass es ihm dort eben so wenig an empfänglichen Herzen (vgl. Hengst.), wie an den stillen Erhebungen der heiligsten Erinnerung fehlen könne (vgl. Ew.), steht dahin (gegen Meyer). WH. txt., Treg. a. R. lesen V. 40 mit Recht nach B ἔμεινεν. Bem., wie dem Täufer, obwohl man ihn für einen Propheten hielt, keinerlei Wunder angedichtet sind. Weder erhellt, dass V. 41 die in Peräa, welche nur das von Wundern nicht unterstützte Zeugnis des Täufers empfangen haben, in einen Gegensatz gestellt werden sollen zu den Juden in Jerusalem, die nicht glaubten, obwohl sie so viele Wunder gesehen hatten (Luth.), noch ist in V. 42 ein Gegensatz gegen seine Erfahrungen unter den Ἰουδαῖοι (Meyer, Hltzm.), gegen welche diese Verse die grosse Anklage vollenden sollen (Luth., God., Schnz., Keil), indiziert. Das εκει in V. 42 hat die Rcpt. gegen entscheidende Zeugen vor εις αυτον.

(Lazarus, d. i. Gotthilf. vgl. Lk 16 20) bezeichnet wird, entschieden dafür. Das ἀπό bezeichnet, wie 1 46f. 7 42, die Herkunft (vgl. das damit ohne Sinnverschiedenheit wechselnde ἐκ, wie 1 45); dass Lazarus in Bethanien auch wohnte und krank lag, ergiebt der Verlauf der Erzählung, in welcher eben der Ort der Handlung von Bedeutung wird, und um derentwillen er daher gleich hier genannt wird. Das Bethanien am östlichen Abhange des Ölberges, nach V. 18 $^3/_4$ Stunden von Jerusalem (s. z. Mt 21 17), wird von dem 1 28 erwähnten Bethanien, wo sich Jesus nach 10 40 gerade jetzt aufhielt, ausdrücklich dadurch unterschieden, dass es der Flecken war, wo nach der Überlieferung das bekannte Schwesternpaar (Lk 10 38 f.) wohnte. Maria ist zuerst genannt, weil sie die bekanntere war. Dies erhellt aus V. 2, wo sie durch Verweisung auf die den Lesern bereits bekannte Salbungsgeschichte, die erst nachher von dem Evangelisten erzählt ist (12 1ff.), von anderen ihres Namens unterschieden wird. Zu dem näherbestimmenden δέ vgl. 1 45, zu τὸν κύριον 6 23. Da Maria und Martha V. 1 nur zur Näherbestimmung des Ortes erwähnt sind, muss erst jetzt nachgebracht werden, dass sie die Schwestern jenes Kranken waren, und das geschieht am einfachsten, indem Lazarus als Bruder der Letztgenannten bezeichnet wird *). Daraus erklärt sich die Botschaft V. 3. Zu dem ἴδε vgl. 3 26. 7 26. Das ὃν φιλεῖς (vgl. den φίλος 3 29) deutet

*) Über den ganzen Abschnitt von der Erweckung des Lazarus s. Gumlich in d. StKr. 1862. p. 65ff. 248ff., und Steinmeyer, Beiträge zum Schriftverständnis III. 1888. Meyer will wegen des Genit. μαρίας V. 1 überall den Nom. μαρία herstellen; allein μαριαμ ist in unserem Kap. ganz überwiegend und 11 2, wo das vorhergehende μαρίας, wie 12 3, wo das vorhergehende μαρθα die Änderung veranlasste, noch durch B bezeugt, während nur 11 20 auch der Vatic. aus letzterem Grunde das μ abgeworfen hat (vgl. WH.). — Die Maria wird nicht als die ältere Schwester (Ew.), was sie nach V. 5. 19f. sicher nicht war, oder als die dem Lazarus näherstehende und »geistlich bedeutendere« (Whl. nach Hengst., der sie nach der abendländischen Tradition gegen die Auffassung der Griechen mit der Magdalenerin und mit der Sünderin Lk 7 identifiziert) zuerst genannt. Unmöglich kann ἀπό auf den Wohnort, ἐκ auf die Herkunft gehen (God.), da τῆς κώμης ja nur Erläuterung zu Βηθ. ist. Da die κώμη bei Luk. nicht genannt ist und bei Mk 14 3ff. nicht das salbende Weib, so schliesst die Darstellung, nach der beides den Lesern aus der Überlieferung bekannt war, die Annahme der Kritiker aus, dass erst der Evangelist das Schwesternpaar nach Bethanien versetzt habe, um die Maria mit dem salbenden Weibe zu indentifizieren, zumal die Hinweisung auf die Salbungsgeschichte im Ausdruck garnicht einmal an Mark. erinnert, sondern an die Salbung durch die Sünderin (vgl. das ἀλείψασα μύρῳ mit Lk 7 38. 46, ἐκμάξασα τ. πόδας ταῖς θριξὶν αὐτῆς mit Lk 7 38. 44). Umgekehrt wird Lazarus hier als ein den Lesern Unbekannter eingeführt, derselbe kann also nicht aus der Parabel Lk 16 19ff. entlehnt sein, da er ohnehin dort als ekler Bettler, hier als Glied eines wohlhabenden Hauses erscheint.

darauf hin, dass es nur der Nachricht von seiner Krankheit (V. 1) bedürfe, um ihm zu sagen, was er auf Grund seiner Freundesliebe zu thun habe. — V. **4.** εἶπεν) nämlich in Gegenwart der Anwesenden, des Boten und der Jünger; aber natürlich an jenen (Hengst.) und nicht an diese (Luth.) gerichtet, da jener doch Antwort bringen musste. Das ἔστιν πρός besagt, wie 4 35, dass die Bestimmung der Krankheit nicht ist, den Tod zur Folge zu haben, was aber, wie der Gegensatz zeigt, nicht heissen soll: sie ist nicht tödlich (Ew.), sondern: das von Gott beabsichtigte Endergebnis bei dieser Krankheit ist nicht, dass Lazarus sterbe. Jesus weiss nur, dass Gott ihm seine Wunderhilfe nicht versagen werde, ob ihm nun gegeben werde, den Kranken zu heilen oder den inzwischen Gestorbenen zu erwecken (vgl. Lck., God.). Welcher Fall eintreten werde, weiss er nicht. Im Parallelgliede steht ὑπέρ, wie 6 51, weil ihm soviel gewiss ist, dass die Krankheit zur Förderung der Ehre Gottes gereichen wird, was durch den Satz mit ἵνα dahin näher erläutert wird, dass durch die Krankheit der Sohn Gottes verherrlicht werden soll (δοξασθῇ, im Sinne von 8 54, nicht von 7 39). In der Verherrlichung des Sohnes Gottes wird Gott selbst, der in ihm wirkt (10 38) und ihm diese Verherrlichung zu teil werden lässt, verherrlicht; denn seine Werke sind es, die in dem Wirken Jesu offenbar werden (9 3). — V. **5.** τὴν ἀγάπα) erklärt man gewöhnlich als gewählt der mitgenannten Schwestern wegen, weil das φιλεῖν einen sinnlichen Beigeschmack habe, was doch schon V. 3 kaum zutrifft. Jedenfalls zeigt 5 20, vgl. mit 3 35, dass Johannes auch mit beidem bedeutungslos wechselt. Gewöhnlich sieht man in dieser Bemerkung eine Vorbereitung des Folgenden (Hengst., Luth., God., Ebr.), was dann freilich nicht V. 6, sondern nur V. 7 sein könnte; aber das ist doch eben sehr unwahrscheinlich. Auch pflegt ein solches δέ, wie noch V. 2 zeigt, eine Näherbestimmung des Vorigen einzuführen. Das kann nun freilich nicht die treibende Gesinnung (Meyer, Whl.) oder die Absicht Jesu (Baur) bei V. 4 sein, der ja nur eine Aussage über die Absicht Gottes enthält, vielmehr soll es andeuten, woher Jesus wusste, dass Gott sich keinesfalls dem Vertrauen der Schwestern, das in V. 3 lag, versagen werde. Martha ist zuerst genannt als die Hausherrin und wohl auch die älteste*). — V. **6.** ὡς οὖν) vgl. 4 1, kann nicht

*) Das οὐ πρὸς θάν. V. 4 versteht man gewöhnlich mittelst einer Prägnanz: er soll nicht wie gewöhnlich dem Tode verfallen, sodass keine Wiederbelebung stattfindet (vgl. noch Meyer, Schnz., Keil, Whl., Hltzm. nach Euth.-Zig.). Allein weder erhellt aus dem Folgenden, dass Lazarus damals schon gestorben war (Ebr., God., Hengst., Guml.), noch dass Jesus jetzt schon weiss, dass der Tod eintreten werde, was der Eingang von V. 6 auszuschliessen scheint (vgl. auch zu V. 11). Es scheint nur aus V. 17 zu folgen, dass, als die Botschaft die Schwestern

bloss an V. 3 wieder anknüpfen (Meyer, Hltzm.), da V. 4f. ja keine blosse »Zwischenbemerkung« ist und das ἤκουσεν über das dort Gesagte hinausgeht, sondern folgert aus dem über seine Liebe Gesagten in V. 5 und bereitet darum V. 7 vor. Denn das μέν deutet so klar wie möglich an, dass das ἔμεινεν nicht das war, was er aus Liebe zu den Freunden bei der Nachricht von der Krankheit des Lazarus that, sondern das scheinbare Gegenteil. Es steht logisch richtig hinter τότε: *damals zwar, als er* es *hörte* ging er noch nicht gleich weg, sondern *blieb noch zwei Tage an dem Orte, wo er sich befand.* Jesus musste auch hier (vgl. 2 4. 7 6) auf den Wink Gottes warten, der ihm allein Zeit und Art der Ausführung seiner Absicht (V. 4) anweisen konnte, und der Evangelist hebt dies ausdrücklich hervor, da Jesus einen so entscheidungsschweren Weg (vgl. V. 8ff.) nicht lediglich auf den Antrieb rein menschlicher Gefühle hin (V. 5) antreten durfte. Vgl. Meyer, Brückn. — V. **7.** ἔπειτα μετὰ τοῦτο) deinde postea, vertritt das dem μέν V. 6 entsprechende δέ (vgl. Lk 16 7). Die anfangs beabsichtigte gegenüberstellende Beziehung weicht der blossen Nacheinanderfolge, weil das die zwei Tage involvierende ἔπειτα durch sich selbst den Gegensatz zu dem τότε bildet. Zu ἄγωμεν vgl. Mk 1 38. Dass das bestimmtere Ziel, Bethanien (V. 11. 15), nicht bezeichnet wird, erklärt sich daraus, dass damit angedeutet werden soll, was die Reise zu einer so entscheidungsschweren machte, da Judäa der Sitz seiner erbittertsten Feinde war, ohne dass das πάλιν gerade an die dortigen Gefahren erinnert (God., Guml.)*). — V. **8.**

---

erreichte, Lazarus schon gestorben war. Daran ist aber keinesfalls zu denken, dass Jesus den doppelsinnigen Ausdruck wählte, um die Schwestern zu prüfen, ob sie an eine Auferweckung des Bruders glauben oder annehmen würden, dass er sich geirrt habe. Am wenigsten folgt aus dem ὑπὲρ κτλ., dass Jesus nicht an eine blosse (?) Wunderheilung (God., Keil) dachte. Nach Meyer, Hltzm. ist in diesen Worten der Lehrzweck der Geschichte enthalten, was aus V. 40. 42 durchaus nicht folgt. Nach Hengst. steht Martha V. 5 voran, da die durch den Tod am schwersten betroffene Maria von Lazarus nicht getrennt werden konnte! Der Vers ist nicht Erläuterung zu V. 3 (de W., Schegg), da ja V. 4 dazwischen liegt; und kann daher auch nicht bloss, wie jener, zum Verständnis der Situation dienen (Ew., Brückn., Hltzm.). Ganz verkehrt B.-Crus.: obwohl er jene alle liebte, blieb er dennoch.

*) Aus dem ἤκουσεν ὅτι ἀσθ. erhellt aufs klarste, dass Jesus noch nicht wusste, dass Lazarus bereits gestorben war oder demnächst sterben werde. Durch letzteres ist auch ausgeschlossen, dass er blieb, um den Lazarus erst sterben zu lassen und ihn auferwecken zu können (Bretschn., Strauss, Weisse, Gfrörer, Baur, Hilg., die daraus mit Recht auf die Ungeschichtlichkeit der Erzählung schliessen würden; doch vgl. auch Hengst., Whl. und God., Schnz., Keil, die nur die Absicht Gott zuschreiben und Jesum darum wissen lassen). Dass er den Glauben der Freunde prüfen (Olsh.), oder die Botschaft V. 4 ihre Wirkung thun

νῦν) *eben noch*, bezieht sich auf die jüngste, fast noch in die Gegenwart hineinreichende Vergangenheit (bem. das Imperf.) und zeigt daher, dass der Aufenthalt in Peräa (10 40) nur ein sehr kurzer gewesen war. Daher steht das πάλιν mit Nachdruck voran: *und du gehst* (Praes., wie 10 32) *wieder dorthin* (ἐκεῖ statt ἐκεῖσε, wie Mt 2 22)? Die Besorgnis ist gerechtfertigt; denn Bethanien lag nahe genug bei dem Sitz seiner Todfeinde (gegen B.-Crus.). — V. 9 antwortet Jesus mit einer Parabel. Wie der natürliche Tag seine bestimmt begrenzte Zahl von Stunden hat (12 Stunden nach Jüdischer Zählung), weshalb man ohne die Gefahr, anzustossen (eigentlich, wie Mt 4 6) und so zu Falle zu kommen, einherwandeln kann, weil man das Licht dieser Welt, d. h. das in dieser irdischen Welt bei Tage scheinende Sonnenlicht sieht, während nach V. **10** jeder, der bei Nacht wandelt, wo die Sonne nicht scheint, unumgänglich anstösst und stolpert, weil kein durch die Augen aufgenommenes Licht in ihm ist und ihm die Klarheit giebt, die er braucht, um sich in seiner Umgebung zu orientieren, so hat auch die Lebenszeit Jesu (vgl. 9 4), d. h. die ihm von Gott zugemessene Zeit seines Wirkens, ihre bestimmt begrenzte Dauer, während derer ihm (auch bei der gefährlichen Reise nach Judäa V. 7) kein Unfall zustossen kann, während erst, wenn dieselbe vorüber, er seinem Schicksal verfällt. So im wesentlichen schon Apollinaris, Erasm. Annotat., Jans., Maldon., Corn. a Lap., Wolf, Hengst., Keil, Schnz., Hltzm., Whl. *).

---

lassen wollte (Ebr.), widerstrebt jedem gesunden Gefühl; die Verweisung aber auf wichtige Geschäfte, die ihn in Peräa zurückhielten (Lck., Krabbe, Neand., Thol., Lange, Baumg.), hilft nichts, da ja die Hilfe, die er dem Freunde zu bringen hatte, nach V. 4 gewiss zu seinem höchsten Berufe gehörte. Dass gerade jetzt ihm der eben erfolgte Tod des Freundes ins Bewusstsein trat (Beng., Meyer, Ew., Hltzm.), ist darum unwahrscheinlich, weil derselbe schon früher erfolgt zu sein scheint (s. z. V. 17), und weil dieser Aufbruch in V. 6 (ὡς ἤκουσεν) nur durch die Botschaft von der Krankheit motiviert wird. Dass Jesus durch seine Aufforderung den Widerspruch der Jünger provozieren (Hengst., vgl. auch God.) oder andeuten will, dass er dem Tode entgegengehe (Ebr.), erhellt nicht. Nach Hltzm. ist Ἰουδαίαν gewählt im Gegensatz zu Peräa.

*) Nach God., Guml. ist die Bilderrede bei Sonnenaufgang im Blick auf den bevorstehenden Reisetag gesprochen. Das ἐν αὐτῷ bezeichnet nicht, dass es in seiner Vorstellung von seiner Umgebung finster ist (Meyer). Die Parabel soll nicht auf die Jünger angewandt werden, die in der Gemeinschaft mit Jesu nichts zu fürchten haben (Erasm. Paraphr., Vatabl., Clarius, Lampe, Neand.), da diese ja keine Befürchtung für sich ausgesprochen haben. Meyer trägt nur noch aus 9 4 den Gedanken ein, dass Jesus die ihm zugemessene Zeit benutzen müsse (vgl. Ew.), wie God. den, dass Jesus den ihm bestimmten Arbeitstag nicht verlängern dürfe, indem er der Gefahr feige ausweiche, weil er dann gerade Gefahr laufe, ohne Gott zu wandeln. Andere nehmen das Wandeln

V. **11.** *καὶ μετὰ τοῦτο λέγει*) markiert jedenfalls eine Pause, deren Eintritt sich nur daraus erklärt, dass ihm erst jetzt, nachdem er sich trotz der Abmahnung der Jünger entschieden hat, dem Winke Gottes zu folgen (vgl. z. V. 7), von Gott gegeben wird, zu wissen, wie es um Lazarus steht, und wie er ihn retten soll (vgl. z. V. 4). Dies ihm von Gott gegebene schlechthin übernatürliche Wissen (vgl. z. 1 49. 4 18) darf aber schwerlich als geistiges Fernsehen (Meyer) bezeichnet werden. Das *κεκοίμηται* (I Reg 11 43. Jes 14 8) ist bildliche Bezeichnung des Todes, der durch die Auferweckung aufgehoben werden wird (vgl. Mt 9 24), wobei der Zusatz *ὁ φίλος* (V. 3) den Zug schmerzlicher Rührung hat und mit *ἡμῶν* die liebende Teilnahme der Jünger beansprucht. Das *ἐξυπνίσω* (I Reg 3 15) ist später von den Attizisten verworfener Gräzität. Lobeck ad Phryn. p. 224 *). — V. **12.** *εἰ κεκοίμηται*) Die Jünger denken an den nach überstandener Krisis erfolgten Schlaf, infolge dessen er (von selbst) gesund werden wird (*σωθήσεται*, im Sinne von Mk 5 23), weil sie den Ausspruch V. 4 von der Gefahrlosigkeit der Krankheit (Lck.) oder von dem Entschluss Jesu, ihn wunderbar zu heilen (Meyer, wie Ebr. geradezu von einer Fernheilung), verstanden hatten. Allerdings wäre es ungereimt, einen aus solchem Schlaf aufwecken zu wollen, aber entweder überlegen sie dies im Eifer der Abmahnung von der gefährlichen Reise V. 8 (Grot., Calv., Schnz.) nicht (Meyer), oder sie halten dies Aufwecken für die Vollendung der Heilung (Luth., Brückn., Schegg, Keil) **). — V. **13.** *εἰρήκει*) vgl.

---

am Tage geradezu als Bild des unbescholtenen Wandels (Chrys., Theoph., Euth.-Zig., vgl. de W., Brückn., Hilg. p. 263 und besonders Luth., der nach Lck. das *προσκόπτει* von sittlicher Verfehlung versteht, das Licht dieser Welt mit God. als Bild des offenbaren göttlichen Willens (wie Brückn., Guml. nach Melanth. gar von Gott selbst), und das *φῶς ἐν αὐτῷ* mit B.-Crus., Thol. von innerer Erleuchtung, endlich das Ganze als Rechtfertigung seines Thuns, wobei schon die 12 Stunden nicht zu ihrem Rechte kommen. Viele fassen die Deutung von der Treue in der Berufspflicht irgendwie mit der richtigen zusammen (Melanth., Lck., Thol., Lange, Beng.; Olsh. gar die Beziehung auf die Erleuchtung der Jünger), während Ebr. ausdrücklich Jesum V. 10 von der einen Beziehung zur anderen übergehen lässt.

*) Nach God. bedeutet der neue Ansatz nur, dass Jesus die ausgesprochene Wahrheit auf den vorliegenden Fall anwendet, was er ja garnicht thut; nach Whl., dass er den Umstand nennen will, der ihn zu seinem Worte bewogen; nach Ew., Hengst., dass Jesus den Jüngern oder der Evang. den Lesern Zeit gewähren will, über das Wort Jesu nachzudenken; Paul., Neand., Schweiz. denken an eine zweite Botschaft. Das Richtige schon bei Luth.

**) Nach Hengst. denken sie den heilsamen Schlaf selbst durch Christi Heilkraft herbeigeführt (vgl. schon Beng.). Das *μαθηται*, das Tisch. mit ℵD nach *αυτω* stellt, Meyer mit A auslässt, steht vor *αυτω*

die ähnliche Erklärung 2 21. Zu ἔδοξαν vgl. Mk 6 49. Da der das κεκοίμ. aufnehmende Begriff des Entschlafens (κοίμησις, vgl. Sir 46 19. 48 13) auch sonst bildlich vorkommt, muss τοῦ ὕπνου hinzugefügt werden, um die Beziehung auf ihr Missverständnis zu sichern. — V. **14**. τότε οὖν) *Da erst*, als er sah, wie ihn die Jünger missverstanden, *sprach er zu ihnen ohne bildliche Hülle* (παῤῥησίᾳ, wie 10 24): *Lazarus ist gestorben.* — V. **15**. δι' ὑμᾶς) wird gleich durch ἵνα πιστεύσητε erklärt; denn jeder neue Glaubensfortschritt ist ein Gläubigwerden dem Grade nach, vgl. 2 11. Der beabsichtigte Zweck dessen, worüber er sich freut, nämlich die Förderung ihres Glaubens, tritt behufs Erläuterung des δι' ὑμᾶς vor die Angabe des Gegenstandes der Freude: ὅτι οὐκ ἤμην ἐκεῖ. Wäre nämlich Jesus dort gewesen, so würde er den Freund nicht haben sterben lassen (gegen Paul.), sondern schon auf dem Krankenbette gerettet haben. Dann würde aber das σημεῖον nicht geschehen sein, das von einer neuen Seite her seine δόξα offenbarte (vgl. 2 11); es wäre also dem Glauben der Jünger nicht zu gute gekommen, dessen Wachstum gerade jetzt an der Schwelle des Todes ihres Herrn (vgl. Hltzm.) so nötig war. Das ἀλλ' ist abbrechend und leitet zu der kurzen, peremptorischen Aufforderung über. — V. **16**. Θωμᾶς) תְּאוֹמָא = תְּאוֹם (Mk 3 18) wird nach griechischer Übersetzung des Namens bei den Heidenchristen Didymus (Zwilling) genannt. Thomas sieht ungeachtet des Ausspruchs V. 9 in der Rückkehr Jesu den Weg zu seinem Tode; mit düsterer Resignation, aber mit dem Mute der Liebe ist er bereit, mit ihm zu sterben (vgl. Mk 14 31), und fordert seine Mitjünger zu gleicher Entschlossenheit auf*).

(BCX), das die Rcpt. in αὐτου verwandelt. Das Missverständnis der Jünger ist nach dem ähnlichen Mk 8 16 durchaus nicht unwahrscheinlich (gegen Strauss, de W., Reuss, Hltzm.). Aber wenn man sich daran stösst, dass hier derselbe bildliche Ausdruck wie Mt 9 24 wiederkehrt, so thut es der Geschichtlichkeit des Berichts durchaus keinen Eintrag, wenn man annimmt, dass die Ausmalung der Abmahnung durch eine Reminiscenz an die synoptische Totenerweckung geleitet ist.

*) Das ἵνα V. 15 bezeichnet nach Meyer, der 8 56 vergleicht, die Intention des Affekts selbst, nach de W. die Hoffnung, dass dies die Folge sein werde. Nach Lck. bedurften die Jünger einer Stärkung des Glaubens, weil sie die Flucht 10 40 gesehen, nach Brückn. wegen ihrer ängstlichen Besorgnisse V. 8. Das χαίρω zeigt deutlich, dass Jesus sich über eine göttliche Fügung freut, dass er also nicht nach dem Evangelisten den Freund absichtlich sterben liess, um ihn auferwecken zu können (s. zu V. 6), da niemand sich über eine ausschliesslich von ihm selbst mit bewusster Absicht herbeigeführte Thatsache freuen kann. Das μετ' αὐτοῦ V. 16 geht, wie καὶ ἡμεῖς zeigt, nicht auf Lazarus (Grot., Ew.). Wegen der Wiederholung der Namendeutung in 20 24. 21 2 lässt Hengst. mit Berufung auf Gen 25 23 f. dem Apostel diesen Namen von Jesu gegeben sein und zwar zur Bezeichnung seiner zwischen dem alten und neuen Menschen ge-

V. **17—33.** Martha und Maria. — *εὗρεν*) steht, da Jesus nach V. 30 sich erst in der Nähe Bethaniens befand, nicht vom persönlichen Antreffen, sondern bezeichnet, wie er die Sachlage traf, ohne Rücksicht darauf, ob er sie bereits erfuhr. Man wird, wie schon zu V. 4 bemerkt, am wahrscheinlichsten annehmen, dass der zurückkehrende Bote den Lazarus bereits tot und begraben fand (vgl. Luth.). Da er nach Jüdischer Sitte (vgl. Act 5 6. 10.) sofort begraben war, so konnte es leicht, auch wenn man nur einen Reisetag Jesu rechnet, schon der vierte Tag sein, nachdem er begraben war, als Jesus eintraf, was dem Ausdruck genügt, da man allerdings den ersten und letzten Tag nicht voll zu nehmen braucht. Will man den Ausdruck pressen, so braucht man nur mit Ebr. zwei Reisetage anzunehmen*). Zu *ἔχοντα ἐν* vgl. 5 5. — V. **18.** *δέ*) erläuternde Näherbestimmung, wie V. 2. 5, zum Aufschluss darüber, wie es kam, dass so viele von den *Ἰουδαῖοι* (aus der nahen Hauptstadt) da waren (V. 19). Daher das *ἦν*, aus dem also durchaus nicht folgt, dass dem Evangelisten, der geraume Zeit nach der Zerstörung Jerusalems schrieb, Jerusalem und die Umgegend als verwüstet vorschwebte, und auch Bethanien als nicht mehr bestehend (Meyer). Über diese Art der Bezeichnung der Entfernung (Apk 14 20), wonach die 15 Stadien (etwa 3 Kilometer) vom Endpunkt aus gerechnet sind, vgl. Buttm. p. 133. — V. **19.** *ἐκ τῶν Ἰουδαίων*) bezeichnet, wie überall, wo es nicht bloss in volkstümlichem Sinne steht (2 6. 13. 3 1. 4 9 u. oft), die Jüdische Opposition gegen Jesum. Vgl. z. 1 19. So auch hier (vgl. Brückn., Guml., God., Luth.), wo ihre Anwesenheit wegen des

---

teilten Zwillingsnatur (vgl. auch Luth., Keil). Aber von Unglauben (vgl. auch Chrys., Euth.-Zig.) ist hier eigentlich nicht die Rede. Vgl. dagegen auch Schnz., Whl.

*) Den Weg von Jerusalem zum Jordan berechnet man gewöhnlich auf etwa zehn Stunden (vgl. noch Whl.), Hengst., God. sogar nur auf sieben, Luth. auf 8—9. Allerdings wissen wir nicht, wie weit das Peräische Bethanien am Jordan aufwärts lag; aber die Art, wie hier von dem Verkehr zwischen beiden Bethanien die Rede ist, deutet sicher nicht auf eine Entfernung von über 3 Tagereisen (Ew.). Von der falschen Voraussetzung aus, dass Jesu V. 7 das eben erfolgte Hinscheiden des Freundes sofort unmittelbar ins Bewusstsein trat, muss Meyer (vgl. Beng., Hltzm.) annehmen, dass er zwei volle Tage und zwei Stücktage (den ersten und vierten) auf der Reise zubrachte, was jedenfalls äusserst unwahrscheinlich ist. Umgekehrt lassen Ebr., God., Hengst., Guml. den Lazarus schon gestorben sein, als Jesus die Botschaft empfing; aber aus der Antwort Jesu scheint vielmehr das Gegenteil zu folgen (vgl. z. V. 4). Nach Meyer (vgl. auch God.) setzt das *εὗρεν* eine Erkundigung voraus. — Die Auflösung der Partizipialkonstr. (Lchm., Treg. a. R.: *ηλθεν—και ευρεν*) ist durch CD it. vg., wie die Weglassung des *ηδη* (Tisch.), das nach BC (Treg., WH.) hinter *τεσσαρας* steht, durch AD Vers. zu schwach bezeugt.

Eindrucks, den das Wunder auf sie macht (V. 45f.), ausdrücklich erwähnt wird. Dass die Lazarusfamilie, ungeachtet ihrer nahen Beziehungen zu Jesu, auch unter der Jüdischen Opposition viele Bekannte hatte, ist geschichtlich sehr begreiflich, aber gewiss nicht erdichtet. Dieselben waren gekommen, die Schwestern zu trösten (*παραμυθ.*, wie I Th 2 11. 5 14), welche Kondolenzceremonien gewöhnlich sieben Tage lang (I Sam 31 13. I Chr 10 12. Jdt 16 25) dauerten. Vgl. Lightf. p. 1070ff. *). — V. **20.** *οὖν*) knüpft über die orientierenden Bemerkungen V. 18. 19 hinweg an die Erzählung V. 17 an. Die geschäftige Martha erscheint, ganz wie Lk 10, auch hier als Wirtin und daher mehr mit anderen nach aussen in Berührung kommend. So bringt sie das Kommen Jesu zuerst in Erfahrung (wie? beruht auf sich) und geht ihm sofort entgegen, ohne in der Eile ihrer Schwester Mitteilung zu machen, während diese still im Hause sitzt, die Beileidsbezeugungen empfangend. — V. **21.** *εἰ ἦς ὧδε*) *wenn du hier gewesen wärest* (so gew.), *so wäre nicht gestorben mein Bruder.* Es kann mit den meisten nur als wehmütige Klage gefasst werden. — V. **22.** *καὶ νῦν*) verbindet einfach Vergangenheit und Gegenwart: *und jetzt,* wo er tot ist. Sie spricht dann indirekt das durch die Erscheinung Jesu rasch aufgestiegene und durch seine Botschaft (V. 4) selbst berechtigte Vertrauen aus, durch sein Gebet könne auch jetzt noch der Verstorbene ins Leben zurückgerufen werden. Zu *ὅσα ἂν αἰτήσῃ* vgl. Mk 11 24 und zur Sache 9 31. Bem. die nachdrückliche, durch Wiederholung von *ὁ θεός* gehobene Wortstellung **). — V. **23.** *ἀνα-*

---

*) Da das *τὰς περὶ M. κ. M.* (Tisch.) schwerlich (gegen Lck., Thol.) nach dem Gebrauche der späteren Gräzität (vgl. Lehrs, Quaest. p. 28ff.) die Schwestern allein bezeichnet, so verrät der Zug ein vornehmeres Hauswesen, in dem die Schwestern von Dienerinnen, nicht von Leidtragenden (Ebr.) oder gar Klageweibern, umgeben sind, und ist wohl hervorgehoben des Decorums wegen, da es Männer sind, welche gekommen waren. Eben darum aber hat der Ausdruck etwas Geziertes und wird von den Emendatoren herrühren, denen umgekehrt eine so gangbare Griechische Wendung gewiss nicht anstössig gewesen wäre. Treg., WH. haben nach ℵBCLX das einfache *προς την* (vgl. D). Die Rcpt. hat nach AΔ Mjsc. *και* statt *δε* und am Schlusse ein *αυτων*. — Unmöglich kann *τ. Ἰουδ.* nur die Jerusalemiten bezeichnen (de W.). Dass sie gekommen waren, die Familie auf den Weg des altgläubigen Judentums zurückzuführen (Lampe, Beng.), wird sowenig angedeutet, wie ihr Trost dem, welchen Jesus zu bieten hatte, entgegengestellt (Luth.).

**) Nach Meyer teilt Martha der Schwester nichts mit, um nicht Aufsehen zu erregen; nach Schnz. (vgl. Patr.), um die Schwester erst zu holen, nachdem sie selber Hoffnung geschöpft. Ein Vorwurf (Lck., B.-Crus., vgl. auch Hltzm.) kann ihr Wort garnicht sein, da ja bald nach dem Abgang des Boten der Bruder gestorben war, und das *ἦς* gewiss nicht heisst: wenn du hier wärest und nicht im fernen Peräa weiltest (Meyer, Luth.). Die Rcpt. hat gegen entscheidende Zeugen

στήσεται) vgl. Mk 9 31, meint Jesus im Sinne seines Vorhabens V. 11; aber gewiss absichtlich, um nämlich den Glauben der Martha erst von diesem persönlichen Interesse mehr auf das Höhere, wovon das, was er thun will, nur Vorbild und Unterpfand sein soll, zu lenken, drückt er sich doppelsinnig aus, da sowohl das unbestimmte Futur. als der fehlende Hinweis auf seine Person die Deutung offen lässt, dass er sie nur mit der endlichen Auferstehung trösten will. — V. **24.** οἶδα) In der Resignation getäuschter Hoffnung bezieht sie das Wort auf die leibliche Auferstehung am letzten Tage (6 39. 44), welche damals gangbarer Jüdischer Glaube war (Dan 12 2. II Mak 7 9. 14 u. ö.)*). — V. **25.** ἐγώ εἰμι) nachdrücklich voranstehend, lenkt die Hoffnung der Martha auf seine Person hin, auf der auch jene zukünftige Auferstehung beruht. Nach bekannter Metonymie (vgl. I Kor 1 30) bezeichnet er sich als den Vermittler der Auferstehung und des wahren (geistigen) Lebens, das er schon hier schafft, und das die Voraussetzung der Auferweckung am jüngsten Tage ist (6 40). Vgl. Ew., Luth., Ebr., God., Keil. Eben weil die Auferweckung des Lazarus nur die sinnbildliche Darstellung (das σημεῖον) dieser seiner lebenschaffenden Wirksamkeit ist (vgl. Baur, Luth., Brückn.), lenkt Jesus den Sinn der Martha darauf hin. Wer an ihn glaubt, empfängt das wahre Leben bereits jetzt (5 24) und wird es besitzen, auch wenn er (leiblich) gestorben sein wird, weil dasselbe durch den leiblichen Tod garnicht berührt wird und daher ununterbrochen fortdauert (vgl. 6 58). — V. **26.** ὁ ζῶν) Dass das Leben dem Glauben voraufgeht und dem κἂν ἀποθάνῃ V. 25 gegensätzlich entspricht, zeigt unzweifelhaft, dass nicht vom geistlichen (Calv.,

---

στεθνηκει statt απεθανεν, das in BC fehlende κυριε haben in der Randlesart Treg. i. Kl., WH. gestrichen. Sicher zu streichen ist nach ℵBCX das αλλα V. 22 (Rcpt., Treg. i. Kl.). Dass die Martha über das, was sie begehrt, unklar ist (Ew., vgl. auch Hltzm.) oder im Affekt übertreibt (Calv.), wird ebenso grundlos angenommen, wie Meyer in dem αἰτεῖν den konkreteren, menschlicheren Ausdruck sieht, der der tiefbewegten Stimmung der Martha entspricht (vgl. Schnz.). Ebensowenig ist es nach V. 41 f. eine Naivetät der Martha, wenn sie das erwartete Wunder als Gebetserhörung fasst (Meyer), oder gar nur so dargestellt »mit Rücksicht auf die Vorurteile der Juden« (Schnz.).

*) Jesus meint also nicht vorzugsweise die Auferstehung am jüngsten Tage, und will nicht ihren Glauben prüfen (Hengst., nach dem sie erst die allgemeine Katechismuswahrheit vor der in den Aposteln anwesenden Kirche bekennen soll!), oder gar andeuten, dass Laz. von ihm nicht bloss leiblich solle auferweckt werden, sondern auch in ihm das Leben haben (Whl.). Die Antwort der Martha ist nicht gleichsam forschend (de W., vgl. Calv.), sodass sie Jesum zu einer direkten Zusage veranlassen will (God., Ebr., vgl. Schnz.). Nach Whl. will sie sagen, dass sie so Grosses für jetzt nicht erbitten könne!

Olsh., Stier), sondern vom leiblichen Leben die Rede ist: *jeder, der da lebt und an mich glaubt, wird gewisslich in Ewigkeit nicht sterben.* Der Parallelismus ist nicht ein rein antithetischer (Meyer), da die völlige Aufhebung des Todes (im Sinne von 6 50. 8 51) den Gedanken einer Fortdauer des Lebens trotz desselben (V. 25) noch steigert (Hengst.). Vgl. auch das πᾶς (Beng.). Bem., wie das Sterben im ersten Gliede vom leiblichen Tode, das Nichtsterben im zweiten im höheren Sinne gemeint ist; umgekehrt aber das Leben im ersten Gliede im höheren Sinne, und im zweiten physisch (vgl. Mt 10 39). Die Frage nach ihrem Glauben daran deutet an, dass erst, wenn Martha von dieser lebenschaffenden Wirksamkeit Jesu überhaupt überzeugt ist, ihr Glaube, dass er den Lazarus erwecken könne (V. 22), seine rechte Vollendung gefunden hat. — V. **27.** ναὶ κύριε) vgl. Mk 7 28. Mt 9 28. Diese Bejahung führt Martha selbst im Folgenden auf ihren bereits früher gewonnenen Glauben an seine Messianität zurück (vgl. Luth.), und somit hat Jesus seinen Zweck erreicht; denn eben darauf wird sie nun auch die Beweisung seiner lebenschaffenden Macht an Lazarus zurückführen und so das erbetene Wunder im Lichte seines höheren Berufs betrachten lernen. Zu πεπίστευκα (ich habe mich überzeugt und glaube) vgl. 6 69. Das ὁ υἱὸς τ. θεοῦ ist, wie 1 50, im volkstümlich-theokratischen Sinne gedacht, und der Zusatz ὁ εἰς τ. κόσμ. ἐρχόμενος bezeichnet, wie 6 14, den wesentlichen, weil verheissungsmässigen, Beruf des (Messianischen) Gottessohnes (vgl. Luth., God., Keil, Schnz.). Die dreifache Bezeichnung dient nur dazu, die volle Zuversicht und Freudigkeit ihres Glaubens hervorzuheben *).

---

*) Gekünstelt erklärt Meyer ἡ ἀνάστασις V. 25: die persönliche Potenz der Auferstehung, der, in welchem sie persönlich ist (vgl. de W., Keil, Luth., Whl.: der sie verwirklicht und daher selbst ist); und gegen den Joh. Sprachgebrauch nimmt man ζωή vom jenseitigen Leben (Lck., de W., Guml., Schnz.) mit Einschluss der Seligkeit im Hades (Hengst., Meyer, der daher auch das ζήσεται von dem Leben fasst, das man durch die Auferstehung empfängt). Natürlich ist bei πᾶς ὁ ζῶν V. 26 nicht an die Schwestern im Gegensatz zu Lazarus (Euth.-Zig., Theoph., vgl. Ew., God.) zu denken. In dem υἱὸς τ. θεοῦ V. 27 liegt nicht das Bekenntnis seines göttlichen Wesens (Hengst., Keil, der dies doch selbst einschränken muss). Vgl. dagegen sogar Schegg, Schnz. In dem ἐρχόμενος liegt keineswegs, dass sie sein Messianisches Auftreten als nahe bevorstehend erwartet (Meyer, vgl. auch Hltzm.). Nach Ebr. lernt Martha, in diesem Glauben den Wunsch nach Erweckung des Bruders zum Opfer bringen; und gewiss ist, dass die Art, wie Jesus auf das höhere Leben aller Gläubigen hinwies, das durch den Tod nicht aufgehoben werde, sondern ihn selbst aufhebe (V. 25f.), der Martha wohl als eine Hinweisung darauf erscheinen konnte, dass sie sich mit der Gewissheit dieses höheren Lebens, das ihr Bruder empfangen, be-

V. 28. Aus dem *φωνεῖ σε* erhellt, dass Jesus es der Martha aufgetragen hatte, die Schwester zu rufen, woraus nicht folgt, dass sich der Auftrag gerade auf das *λάθρα* (Mt 2 7) erstreckte (Meyer, God., Hltzm.). Sie thut es, indem sie die Kunde ihr heimlich zuflüstert, um nicht die Aufmerksamkeit der Jesu feindseligen *Ἰουδαῖοι* (V. 31) auf ihn zu richten. Aus dem *ὁ διδάσκαλος* sehen wir, dass man Jesum im Kreise der Familie so als den Meister schlechthin zu bezeichnen pflegte. — V. 29. Dass sie eilig (Mt 5 25) aufsteht (*ἐγείρεται*, wie Mk 2 12) und zu ihm geht, wird V. 30 dahin erläutert, dass Jesus noch nicht in den Flecken (V. 1) gekommen, sondern noch an dem Orte war, wo ihm Martha begegnet (V. 20), offenbar weil er die Anwesenheit der vielen *Ἰουδαῖοι* erfahren hatte und vermeiden wollte, die Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen (God.), da er sich von Feinden umlauert wusste. — V. 31. *οὖν*) knüpft über die orientierende Bemerkung in V. 30 hinweg an das Weggehen der Maria V. 29 an und zeigt, wie diese Vorsicht vereitelt wurde. Bem., wie das *ταχύ* V. 29 mit *ταχέως* (Lk 14 21), und das *ἐγείρεται* mit *ἀνέστη* wechselt. Die ungläubigen Juden, die mit ihr im Hause waren und sie trösteten, meinen (*δόξαντες*, wie V. 13), aus ihrem eiligen Aufstehen und Hinausgehen schliessen zu müssen, dass sie zum Grabe eile, um sich dort auszuweinen, und folgen ihr, um sie nicht in dem neuen Ausbruch ihres Schmerzes ohne Teilnahme und Trostzuspruch zu lassen*). — V. 32. *ἡ οὖν Μαριάμ*) knüpft ebenfalls an V. 29 an, aber

---

gnügen müsse. Vgl. zu V. 39. Übrigens geht das *καί* nicht bloss auf den von ihr nachher bekannten Glauben (God.), den Jesus sich als Ersatz des von ihm verlangten genügen lässt (Ew.).

*) Statt des *ταῦτα* der Rcpt. (Lchm.) V. 28 lies nach ℵBCLX *τοῦτο*: BC (Treg., WH.) haben *εἰπασα* statt des zweiten *εἰπουσα*. Nach Meyer befürchtet Martha wirklich eine Störung der erwarteten Hilfe durch die Juden und nennt darum auch den Namen nicht, welche Vorsicht doch bei dem *λάθρα* Gesprochenen unnötig war; nach Luth., Keil will sie bloss der Schwester die lästige Gegenwart von Zeugen ersparen. An dem Auftrage Jesu zu zweifeln (Brückn., vgl. Thol., Hengst. nach Chrys.), ist ganz willkürlich. — Tisch. lässt V. 29 mit der Rcpt. das *δὲ* nach *ἐκείνη* fort, das durch ℵBCLX sah. cop. syr. zu stark bezeugt ist (Treg. txt., WH.). Dagegen ist das *ἠγέρθη* der ältesten Mjsc. (Treg., WH.) allerdings der Konformation nach *ἤκουσεν* dringend verdächtig; allein sicher nicht das *ἤρχετο* (gegen Meyer, Tisch.), das vielmehr offenbar in der Rcpt. nach *ἐγείρεται* in *ἔρχεται* konformiert ist, vgl. 4 30. Das *ἔτι* (ℵBCX) nach *ἦν* V. 30 ist wohl nur durch Versehen in der Rcpt. (Tisch., Treg. a. R. i. Kl.) ausgefallen. Jesus war nicht draussen geblieben wegen der Nähe des Grabes (de W., Hengst. u. a.), dessen Stätte er nach V. 34 nicht kannte, aber auch nicht bloss, um mit Maria allein zu sein (Meyer, Keil, vgl. Luth., Whl.). Nach Keil, Whl. soll die Wiederholung des *ταχ. ἀνέστη* V. 31 die heftige Bewegung ihres Gemüts andeuten! Die Rcpt. hat nach A *I* Mjsc. *λεγοντες* (Lchm.) statt *δοξαντες*.

nur um Weiteres von Maria zu erzählen, weshalb das Subj. mit Nachdruck voransteht, wie das ἐκείνη V. 29. Zu ὅπου ἦν vgl. Mk 2 4. Nur in der Art, wie sie weinend Jesu zu Füssen fällt (ἔπεσεν πρὸς τ. πόδ., vgl. Mk 5 22), zeigt sich ein wärmeres und stärkeres Gefühl; sonst wiederholt sie nur das Wort der Martha V. 21, das gewiss der oft wiederholte Refrain ihrer gegenseitigen Schmerzensäusserungen gewesen war. Bem. das stark betonte μου *(mir wäre der Bruder nicht gestorben)*, wodurch Whl. sogar ihren Schmerz als einen tieferen im Vergleich mit V. 21 dargestellt sein lässt. Aber nicht bloss wegen der störend dazwischentretenden Juden (Meyer, Ebr., Schnz., Hltzm.), oder weil Jesus sie auf sein Thun hinweisen will (Luth., God., Keil), wird weiter nichts gesprochen; offenbar soll es die Maria charakterisieren, dass ihr Schmerz, wie ihr Zutrauen zu dem Meister keine Worte mehr findet und keiner bedarf. — V. 33. ἐνεβριμήσατο) wie Mk. 1 43. 14 5. Worüber Jesus ergrimmte, ergiebt der Kontext dadurch, dass das Weinen der mit ihr gekommenen Juden (συνελθ. αὐτῇ, wie Lk 23 55) sichtlich mit dem Weinen der so tief fühlenden Maria in einen bedeutsamen Gegensatz gestellt und also von ihm als leeres Kondolenzceremoniell erkannt wird, weil sie in ihrer Feindschaft gegen Jesum mit den ihren Meister so liebenden Schwestern unmöglich in Wahrheit sympathisieren können. Vgl. jetzt auch Luth. Das τῷ πνεύματι (vgl. Mk 8 12) deutet an, dass er dieser tiefinnerlichen Erregung keinen äusseren Ausdruck geben wollte und eben weil er sie in sich verschliessen musste, sich dadurch selbst erschütterte (ἐτάραξεν, wie Mk 6 50. Lk 1 12), während man sonst durch den Ausbruch des Affekts sich desselben entledigt. Der Dativ der näheren Bestimmung schliesst die Vorstellung aus, als ob er (in seiner Gottheit) über die eigene (menschliche) Rührung gezürnt habe (Orig., Chrys., Theoph., Euth.-Zig., vgl. Cyrill., Hilg., Evang. p. 296, die ihn als Dat. instr. fassen. Vgl. dagegen Weiss, Lehrbegr. p. 257)*).

---

*) Die Rcpt. hat V. 32 gegen entscheidende Zeugen εἰς statt πρός. Nie steht das ἐμβριμᾶσθαι V. 33 von heftigem Schmerz (so Grot., Lck., B.-Crus., Maier u. m., vgl. schon Nonn. und teilweise noch de W., Thol.) oder als stärkerer Ausdruck für στενάζειν, ἀναστενάζειν (Ew. nach Mk 7 34. 8 12). Jesus zürnt nicht über den Tod als Sold der Sünde (Augustin., Corn. a. Lap., Olsh., Guml., Schnz.) oder als den bösen Feind des menschlichen Geschlechts (Melanth., Ebr., Hengst., Whl.), auch nicht über den Teufel, der ihm solches Leid bereitet (vgl. Weber, vom Zorne Gottes p. 24, Keil) und für seine Überwindung des Todes den Tod bringt (God.); ebensowenig über den Unglauben der Juden (Erasm., Scholt.), oder zugleich den der Schwestern (Lampe, Kuin., Wichelhaus Komm. üb. d. Leidensgesch. p. 66 f.), über das allgemeine Weinen in Gegenwart des Lebensprinzips (Hltzm., doch vgl. auch Brückn.), was alles ebenso kontextwidrig eingetragen wird, wie der Zorn darüber, dass er diesen Trauerfall nicht habe abwenden können (de W.), worüber er sich

V. 34—46. Die Auferweckung des Lazarus. — *ποῦ τεθείκατε αὐτόν*) vgl. Mk 6 29. So fragt er die Maria und Martha, und sie sind auch die Antwortenden. Zu *ἔρχου καὶ ἴδε* vgl. z. 1 40. 47. Charakteristisch ist es, wie die dogmatistische Exegese annimmt, dass Jesus trotz seiner Frage es schon gewusst habe (Augustin., Erasm., Jansen u. a., vgl. noch Hengst., Guml., Schnz.: der Pädagog fragt auch, was er selbst wohl weiss!), und ebenso die Kritik, welche darin eine Inkonsequenz findet (Hltzm.), während doch der Evangelist nicht von dem göttgleichen Logos erzählt, sondern von dem Fleischgewordenen. Ebenso bezeugt das *ἐδάκρυσεν* V. 35 (bem. das tiefergreifende Asyndeton) das echt menschliche Mitgefühl mit dem Schmerz der Schwestern, das ihn gerade im Gegensatz zu dem heuchlerischen *κλαίειν* der Juden so tief bewegt. — V. 36. *πῶς ἐφίλει αὐτόν*) vgl. V. 3: *wie lieb hat er den Lazarus gehabt,* als dieser noch gelebt (Imperf.), dass er jetzt so weint um den Toten. Es sind die Empfänglichen unter ihnen, die so sprechen. — V. 37. *οὐκ ἐδύνατο*) So sprechen, wie schon das *δέ* zeigt, die Boshaften, welche in seinen Thränen einen willkommenen Beweis seiner Ohnmacht (God.) sehen, sofern der, welcher wirklich die Augen des Blinden geöffnet hat (was sie eben darum bezweifeln zu müssen meinen), wohl auch den Lazarus von seiner Krankheit hätte befreien können. Vgl. Chrys., Nonn., Theophyl., Euth.-Zig., Erasm., Calv., Beng. u. d. meisten älteren. Dass sie in dieser Umgebung ihren Zweifel nicht direkter zu äussern wagen, ist sehr naturwahr. Zu dem *ἵνα* als Umschreibung des Inf. vgl. 1 27 *). — V. 38. *ἐμβριμώμενος*) kann wegen des

---

ja V. 15 freut. Das absichtliche Activ. mit dem Reflexiv. ist nicht gleich dem *ἐταράχθη* 13 21 (Lck.), auch nicht: er liess sich erschüttern, gab sich der Erschütterung hin (de W.). Meyer denkt an einen körperlichen Schauer, in dem er sich schüttelt und die innere Erregung kundgiebt (vgl. Euthym. u. Schnz.: die Steigerung dessen, was mit dem *ἐμβριμ.* begonnen); nach God., Luth. ist die leibliche Bewegung das Zeichen des inneren Entschlusses, durch welchen er das *ἐμβριμᾶσθαι* abschüttelt um sich zu seinem Werke zu rüsten, nach Hengst., Whl. erregt er sich selbst zum Kampf gegen den bösen Feind (vgl. Keil, nach welchem diese Erregung sich im Gesicht und allen Gliedern des Leibes kundgab!). Gewöhnlich findet man in dem reflexiven Ausdruck, dass die Passivität des Affekts ausgeschlossen werden soll (Augustin., Beng. u. m., auch Brückn., Ebr., Hltzm.), und Jesus sich in der Gewalt behielt.

*) Hengst. findet in der Antwort V. 34 eine Reminiscenz an Ps 46 9. 66 5 und erklärt sie aus dem Drange, in feierlichen Momenten in Schriftworten zu reden! Meyer, Luth. erklären das *ἐδάκρυσεν* V. 35 von stillem Weinen im Gegensatz zu dem lauten Klageweinen (*κλαίειν*). Baur und Keim finden die Thränen um einen Gestorbenen, welchem man mit der Gewissheit der Wiederbelebung naht, unnatürlich, und Strauss p. 494 bezieht sie darum auf ihren Unglauben (als Copie von Lk 19 41), indem er V. 36 für eins der erdichteten Missverständnisse Jesu erklärt. Allein so würde eben nur der Schriftsteller reflektieren, wenn die Ge-

οὖν nur auf die hämische Frage der τινές gehen und beweist somit (gegen Whl.) die richtige Fassung von V. 33, während namentlich ein Ergrimmen über den Tod hier gänzlich unmotiviert wäre. Das ἐν ἑαυτῷ entspricht dem τῷ πνεύματι dort. — εἰς τὸ μνημεῖον) vgl. V. 31: *zu dem Grabe hin.* In die Felsenhöhle (σπήλαιον, wie Gen 23 9. 11), wie sie Wohlhabendere zu Grabstätten zu wählen pflegten, führte entweder ein senkrechter Eingang mit Treppen, sodass der Stein oben darauf lag, wie in dem jetzt (obwohl mit Unrecht, s. Robins. II, p. 310) dafür ausgegebenen Grabe des Lazarus, oder ein horizontaler, sodass der Stein daran, davor lag (Lck., de W., Ebr., Ew., Schnz.). Der Ausdruck entscheidet nicht. Doch vgl. zu V. 43. — V. **39**. ἡ ἀδελφὴ τοῦ τετελ.) deutet an, wie der natürliche Schauder des schwesterlichen Herzens sich gegen den Gedanken sträubt, den (voraussichtlich) schon in Verwesung übergehenden Leichnam des geliebten Bruders dem Anblick der Anwesenden auszusetzen. Daher das ἤδη ὄζει *(er riecht schon)*, womit sie die Öffnung der Gruft abwehren will. Spricht Martha dasselbe mit voller Überlegung, so setzt es freilich voraus (gegen God.), dass sie die Auferweckung nicht mehr erwartet (Meyer, Luth., Ebr., Keil); und der Eindruck der Worte Jesu V. 25 f. (s. z. V. 27), vielleicht auch seine Thränen (V. 35), die dem für dies Leben Verlorenen zu gelten schienen, konnten sie wohl dazu bewegen, die früher (V. 22) gehegte Hoffnung aufzugeben. Doch darf man in einem Worte, das so offenbar Erzeugnis eines momentanen Impulses ist, nicht zuviel Reflexion suchen. Dass sie das ἤδη ὄζει dadurch begründet, er habe schon vier Tage im Grabe gelegen (τεταρταῖος, ein viertägiger, nämlich als Begrabener; vgl. V. 17), zeigt unwiderleglich, dass sie den Verwesungsgeruch nicht spürt (Hengst., Ebr., God.), sondern bei Öffnung des Grabes zu spüren erwartet (Lck., de W., Luth., Keil, Schnz., Whl., vgl. selbst Hltzm.). — V. **40**. οὐκ εἶπόν σοι) ungenaue Rückweisung,

---

schichte erdichtet wäre. Behufs gleicher Abwehr seines echt menschlichen Gefühls bezieht die dogmatistische Auslegung die Thränen Jesu auf das in Lazarus geschaute Elend des menschlichen Geschlechts (Hengst., vgl. Olsh., Guml.). Ebr., Luth. sehen in der Frage V. 37 einen Beweis seines Liebesmangels, Meyer, dass er nicht eher nach Beth. gekommen, weil er den Lazarus nicht habe retten können. Vergeblich bestreiten Lck., Thol., de W., Maier, Brückn., Ew., Guml., Hengst., Keil, Schegg, Schnz. den böswilligen Sinn der Frage. Dass sie sich auf die Heilung des Blinden bezogen, nicht auf die Totenerweckungen Jesu, ist kein Widerspruch gegen die synoptischen Erzählungen von solchen (Strauss), sondern lag ihnen aus der eigenen jüngsten Erfahrung am nächsten und passte auch völlig, da sie ja garnicht an eine Erweckung, sondern an eine der Blindenheilung entsprechende (καὶ οὗτος) Heilung des Lazarus dachten. Aber sicher würde in einer erdichteten Erzählung die Beziehung darauf nicht gefehlt haben (vgl. Brückn., Luth.). Meyer fasst das ἵνα: wirksam sein, damit.

wie 1 30. 6 36. 65, auf V. 4 (Hengst., Ebr., God.), wo Jesus eine Offenbarung der göttlichen Herrlichkeit verhiess, welche ihn selbst verherrlichen sollte. Von dem Glauben, der hier, wie Mk 5 36 und überall, die Bedingung jeder Wunderhilfe Gottes ist, hatte er dort allerdings den Ausgang nicht abhängig gemacht; aber die Forderung desselben lag in V. 25 f.*).

V. 41. ἦραν οὖν) Der willige Gehorsam der Schwestern zeugt von der Wiederkehr des Glaubens in ihnen. Das ἦρεν τ. ὀφθαλμούς (6 5) ist hier natürlich Gestus des Gebets zu Gott. Das εὐχαριστῶ σοι (Lk 18 11) setzt voraus, dass Jesus die Auferweckung des Freundes erbeten hatte und zwar als er mit Bestimmtheit dieselbe verkündigte, also V. 11 (Whl.), und nicht V. 4 (Keil), da er die Gewissheit ausspricht, dass Gott ihn damals erhört habe (ἤκουσάς μου, wie 9 31). — V. 42. ἐγὼ δὲ ἤδειν etc.) geht auf die Zeit, wo er jenes Gebet an Gott richtete, sodass ihm die Gewissheit der Erhörung nicht unerwartet und unvermutet gekommen ist. Wer, wie Jesus, allezeit nur will, was Gott will (5 30), der weiss, dass Gott ihn allezeit hört, sodass sich der Dank bei ihm stets unmittelbar mit der Bitte verbindet und es einer besonderen Aussprache desselben nicht bedarf. Es muss also für dies Aussprechen ein besonderer Grund vorliegen, und Jesus sagt, dass er ihn ausgesprochen habe um der ihn umstehenden (περιεστῶτα, wie II Sam 13 31. Act 25 7) Menge willen, nämlich damit sie in der Gebetserhörung, für die er dankt, eine Legitimation seiner göttlichen Sendung sehe **).

---

*) Das Wort der Martha, das nicht bloss Jesum zu einer neuen Bekräftigung veranlassen will (Hengst.), geschweige denn zeigt, dass sie eine Totenerweckung überhaupt nicht erwartet hat (Whl.), setzt naturgemäss voraus, dass eine eigentliche Einbalsamierung (Beräucherung, Einreibung und Umwickelung mit Spezereien, auch Salbung 12 7) nicht stattgefunden hatte (gegen Luth., God., Ebr., Keil, Schnz., Whl.). Diese Unterlassung hat nach Meyer, Brückn. irgend eine uns unbekannte Ursache gehabt, nach Hengst. unterblieb sie, weil man auf seine Auferweckung hoffte; und es ist doch in der That nach V. 22 nicht unwahrscheinlich, dass man selbst nach dem Tode noch auf Jesu rettende Ankunft gehofft hatte, bis es nun dem Anschein nach zu spät war. Vergeblich sträubt sich die negative Kritik (vgl. Strauss, Keim), anzuerkennen, dass Martha nur den Verwesungsgeruch erwartet, um gerade in der Wiederbelebung des verwesten Leichnams die höchste Steigerung des Wunders nachzuweisen. — Die Rcpt. hat V. 39 τεθνηκοτος statt τετελευτηκοτος und V. 41 nach λιθον die Glosse: ου ην ο τεθνηκως κειμενος gegen entscheidende Zeugen. Jesus verweist V. 40 nicht auf V. 23 ff. (Meyer, de W., Luth., Keil, Schnz., Whl.).

**) Es wird also keineswegs Dank- und Bittgebet als eines gesetzt (Thol., vgl. Merz in d. Würtemb. Stud. 1844, 2. p. 65) oder ersteres als vorausgreifend (Hengst.), als danke er im sicheren Vorgefühl der Erhörung (Ew., vgl. God.). Man hat an V. 42 Anstoss genommen und ihn für eine Reflexion des Evangelisten gehalten, der dies Gebet im apologetischen Interesse für die Geschichte (de W., Hltzm., s. dagegen

V. 43. *φωνῇ μεγάλῃ ἐκραύγασεν*) wie Esr 3 13. Die gangbare Vorstellung, dass er durch diesen Ruf den Lazarus aus dem Tode erweckte, indem er dadurch seine Wunderkraft wirken liess (auch Meyer und selbst Hltzm.), ist nach V. 41 offenbar kontextwidrig; er ruft dem von Gott auf sein Gebet wunderbar Erweckten zu, die Gruft zu verlassen, wie schon Orig., Lampe sahen. Wenn Luth. dagegen nur einzuwenden weiss, dass Jesus Tote erweckte, so zeigt eben V. 41, in welchem Sinne dies zu verstehen ist. Das zu dem Ausruf (bem. das Fehlen des Verb.) *δεῦρο* (*hierher*, vgl. Mk 10 21) hinzugefügte *ἔξω* (*heraus*, nicht: herauf) scheint doch zu zeigen, dass der Eingang ins Grab ein horizontaler war (vgl. zu V. 38). — V. 44. *δεδεμένος*) vgl. Mt 22 13; aber hier: *umwunden an Händen und Füssen mit Binden* (*χειρίαις*, vgl. Prv 7 16). Die Umlegung der Binden, die vom Kopfe bis zu den Füssen über dem Sindon, in welchen die Leiche geschlagen war (Mt 27 59), den ganzen Körper umwanden, konnte, selbst wenn provisorisch Spezereien dazwischen gelegt waren (gegen Meyer, vgl. die Grablegung Jesu 19 40), lose und locker genug sein, um, durch die Bewegungen des Belebten erweitert, diesem das Herauskommen zu ermöglichen. Sein Gesicht (*ὄψις*, wie Apk 1 16) war mit einem Schweisstuch (*σουδάριον*, wie Lk 19 20) umwunden (Job 12 18). Die Partizipialkonstr. löst sich auf und geht ins Verb. finit. über, vgl. Kühner § 490, 4. Erst das *λέγει αὐτοῖς* heisst die Anwesenden (wie V. 39), ihn von den Binden völlig befreien und ihm so das Hinweggehen ermöglichen (*ἄφετε*, wie Mt 13 30). Er war also völlig gekräftigt aus dem Grabe herausgekommen. Aber alles weitere Aufsehen sollte nun vermieden werden*).

Brückn.) oder für die Gottheit Christi (Scholt.) dem Herrn in den Mund gelegt habe. Aber nur von der Voraussetzung aus, dass hier der allmächtige Logos rede, und darum freilich auch bei dogmatistischen Auslegern wie Schnz., nach dem »eigentlich garkein Gebet notwendig wäre«, und Whl., nach dem Jesus nur um den Glauben des Volkes bittet, ist dies Gebet ein Widerspruch, weshalb es zu einer blossen Anbequemung herabgesetzt wird, welche das Gebet zu einer ungeschickten »Schauspielerei«, einer »widerlichen Grimasse« macht (vgl. Strauss). Der Johanneische Christus empfängt alle seine Wundermacht und nicht bloss dieses Wunder von Gott (1 52); und wenn er den Dank dafür, der ihn stets erfüllt, aus besonderem Grunde ausspricht, so ist dies kein »Scheingebet« (Baur), da eben nicht das Dankgebet an sich, sondern nur das Aussprechen desselben um des Volkes willen geschieht, und kein »Schaugebet« (Weisse), da das Aussprechen seiner Absicht im Gebet, obwohl auf die Umstehenden berechnet, doch zugleich der Ausdruck dafür ist, dass er die empfangene Gabe im Dienste seines Berufes und damit zur Ehre Gottes gebraucht, worin der beste Dank für dieselbe liegt. Das *εἶπον* geht natürlich nicht auf V. 4 (Ew.) und darf nicht genommen werden im Sinne von: ich will es gesagt haben (Meyer).

*) Nach Hengst., Luth. ist der Ruf V. 43 ein Vorbild des einstigen

Dass die vielgepriesene (vgl. Meyer, Ew. Gesch. Christi p. 489), aber auch viel angefochtene Geschichte von der Auferweckung des Lazarus nicht durch die Annahme eines Scheintodes (Paul., Gabler in s. Journ. f. ausserl. theol. Lit. III. p. 235ff., Ammon L. J. III. p. 128, Kern ZTh. 1839. 1. p. 182, Schweiz. p. 153ff.) zu naturalisieren oder nach der älteren Auffassung von Strauss in einen Mythus zu verflüchtigen, oder auf ein Betrugsspiel der Bethanischen Familie zurückzuführen sei, in das Jesus halb wider Willen eingegangen (Renan), kann heutzutage als zugestanden gelten. Es kann dieselbe von denen, welche dem 4. Evang. die Echtheit und Geschichtlichkeit absprechen, nur für eine Lehrdichtung angesehen werden, deren Idee in V. 25f. ausgesprochen sei (Baur), und deren künstliche Komposition aus synoptischen Materialien und innere Unwahrscheinlichkeit besonders Strauss (in s. L. J. v. 1864. § 77) und Keim (III. p. 66ff.) mit dem Aufgebot des äussersten Witzes und Scharfsinns nachzuweisen versucht haben (vgl. Hltzm. p. 158ff.). Es handelte sich hiernach um einen Superlativ der synoptischen Totenerweckungen, in welchem Jesus den Freund eigens sterben lässt, um den schon in Verwesung übergegangenen Leichnam am vierten Tage auferwecken zu können. Alle Details sind danach teils den synoptischen Totenerweckungsgeschichten nachgebildet, teils hinzugedichtet, um auch das rührende Moment einer solchen Geschichte aufs höchste zu steigern und ihre pragmatische Bedeutung für die Endkatastrophe des Lebens Jesu, für die der Verf., nachdem er alle geschichtlichen Motive bereits verbraucht, eines neuen Hebels bedurfte, vorzubereiten. Allein die inneren Widersprüche, in welche sich der Verf. bei diesem Streben verwickelt haben soll, zeigen eben, dass die Entstehung der Geschichte sich auf diese Weise nicht erklären lässt. Es bleibt in der That ein Widerspruch, dass die Auferweckung eines Toten, der angeblich nur für diesen Zweck gestorben ist (vgl. dagegen z. V. 15), die absolute Übermacht über den Tod beweisen soll; und die angeblichen Scheinthränen, sowie das Scheingebet am Grabe stehen mit der Voraussetzung eines erdichteten Logoschristus in ebenso unlösbarem Widerspruch, wie

---

Rufes bei der Totenerweckung, als welches ihn Strauss, Hltzm. u. a. erdichtet sein lassen: Lampe, Beng., Guml. finden darin einen Gegensatz gegen das Murmeln der Totenbeschwörer. Nach Keil hat Jesus nicht die Erweckung des Lazarus, sondern nur die Macht dazu erbeten (vgl. Luth.). Das Herauskommen des an Händen und Füssen Gebundenen wird von Basil., Chrys., Euth.-Zig., Augustin, Aret., Lightf., Lampe u. m. als neues Wunder betrachtet, wozu man auch noch die Verhüllung des Gesichtes zieht (vgl. auch Hltzm.). Zur Vermeidung dessen ist aber der Aor. ἐξῆλθεν nicht de conatu zu deuten (Kuin.), auch nicht anzunehmen, jedes Glied sei besonders gewickelt gewesen, wie die Ägyptische Art war (Olsh., de W., B.-Crus., Maier). Nach Schnz. soll das λύσατε αὐτόν nur die Realität seiner Leiblichkeit bezeugen. — Das überflüssige zweite αυτον in V. 44 (nach αφετε) ist in der Rcpt. weggelassen (vgl. Treg. i. Kl.), aber nach BCL zu restituieren, nach denen auch das και am Anfange des Verses zu streichen ist.

sie sich unter Voraussetzung der Geschichtlichkeit einfach und natürlich erklären (vgl. z. V. 35. 41 f.). Die angeblichen Entlehnungen aus den synoptischen Totenerweckungsgeschichten, wie die Bilderrede vom Schlaf V. 11, die Thränen V. 33. 35, die Grabhöhle V. 38 und die Verweisung auf den Glauben V. 40, enthalten nichts, was nicht die Ähnlichkeit der Situation von selbst ergäbe, oder werden nur künstlich parallelisiert, wie das Ergrimmen Jesu V. 33 mit der Austreibung der Lacher Mk 5 40. Die lebensvolle Charakteristik der beiden Schwestern aber zeigt bei aller wesentlichen Übereinstimmung mit Lk 10 doch zu wenig Absichtlichkeit, um danach gebildet zu sein, und V. 45 zeigt klar, dass die Geschichte nicht zur Illustration von Lk 16 31 erdichtet ist.

Dass die Synoptiker von der Erweckung des Lazarus schweigen, ist keineswegs so unerklärlich (Brückn.)*), da dieselben an die Erzählungen aus der Galiläischen Zeit unmittelbar die Erzählung von der letzten Festreise und der Katastrophe in Jerusalem anreihen und so gerade die Zeit, in welche Joh 7—11 fällt, garnicht berühren. Die Schwierigkeit entsteht nur dadurch, dass gemeinhin Apologeten und Kritiker dies Wunder für ein ganz einzigartiges, für »den Höhepunkt der Wunderthätigkeit« Jesu (vgl. auch Meyer) halten, wie schon Spinoza nach Baile Dict. gesagt haben soll, wenn man ihn von der Auferweckung des Lazarus überzeugen könne, wolle er sein ganzes System in Stücke schlagen und sich ohne Rückhalt zum gemeinen Christenglauben bekennen. Aber dieselbe unterscheidet sich, sobald man die tendenziöse und offenbar wortwidrige Deutung der Kritik von V. 39 aufgiebt, durch nichts von einer der synoptischen Totenerweckungen, sobald man nur diese wirklich für solche hält und nicht der grösseren Nähe des Todes den Vorwand entnimmt, in ihnen nur ein Wiedererwachen aus dem Scheintode zu sehen (vgl. auch Keil, Whl.). Ebenso pflegt man auch auf apologetischer Seite die pragmatische Bedeutung dieses Wunders für die folgende Entwickelung der Ereignisse (nicht weniger wie auf kritischer) zu überschätzen (vgl. z. B. Schnz.: die Auferweckung des Lazarus bildet den Wendepunkt in der Geschichte Jesu), woraus dann die seltsame Frage entstand, warum das Wunder nicht bei dem Prozesse Jesu zur Sprache kam, in dem es sich doch um ganz

*) Gänzlich ungeschichtlich war es freilich, ihr Schweigen aus der Annahme schonender Rücksichtnahme auf die Bethanische Familie (Epiphan., Grot., Wttst. z. 12 10, Herder, Schulth., Olsh., Bäuml., God.; so auch, mit ausmalender Phantasie, Lange L. J. II. 2, p. 1133 f.), die 50 und mehr Jahre später schwerlich mehr durch den Mordanschlag 12 10 gefährdet war, oder gar aus dem tiefen und geheimnisvollen Charakter der Geschichte, um dessentwillen ihre Darstellung zur speziellen Mission des mit Jesu vertrautesten Evangelisten gehörte (Hengst., vgl. Philippi, der Eingang des Joh. Ev. 1866. p. 11 f.), zu erklären, während die Synoptiker auch nach Meyer, Luth. trotz ihrer Kenntnis, die Lck., de W. bestreiten, nach ihrem Plane dieselbe nicht aufnehmen.

andere Dinge als um seine Wunder handelte. Vgl. übrigens Beyschl., Joh. Frage p. 177—84.

V. 45f. *οἱ ἐλθόντες*) gehört natürlich zu *πολλοί* und motiviert das *θεασάμενοι*, auf dem der Hauptnachdruck liegt, und das, wie überall (gegen Whl.), nicht das blosse Sehen, sondern das verständnisvolle Betrachten bezeichnet (1 14. 32. 38. 4 35. 6 5), durch das ihnen die Bedeutung dessen, was Jesus gethan hatte, klar wurde. Allerdings erscheint dies *ἐλθόντες* sehr selbstverständlich, da sie ohne dasselbe ja keine Augenzeugen der Auferstehung werden konnten; und da auch das *πρὸς τ. Μαριάμ* auffällt, weil die Juden ja nach V. 19 zu beiden Schwestern gekommen waren, und Maria hier in keiner Weise, wie V. 1f., als die bekanntere in betracht kommt, so schwebt dem Erzähler wohl unwillkürlich V. 31 vor, und obwohl dort von den in Bethanien anwesenden Juden überhaupt die Rede, so setzt er doch voraus, dass nicht alle der Maria gefolgt und so Augenzeugen des Wunders geworden sein werden (vgl. God.). — V. 46. *ἐξ αὐτῶν*) kann sich nicht auf die Gläubiggewordenen (Meyer) beziehen, da ja das *δέ* zweifellos zeigt, dass das *εἶπον* in böswilligem Sinne gemeint ist. Da andrerseits ihre Erwähnung hier nur einen Sinn hat, wenn sie auch zu den Juden gehörten, die in Bethanien gewesen waren, so scheint auch hier an solche gedacht, die nicht dadurch, dass sie der Maria folgten, Augenzeugen geworden waren, weshalb sie auch durch den Plur. *ἃ ἐποίησεν* nicht die Auferweckungsthat selbst nennen, sondern alles, was Jesus gethan hatte, um ein solches Aufsehen zu erregen und seinen Anhang zu vermehren. Darum zeigen sie es den Pharisäern an, die diesen wachsenden Anhang Jesu am meisten fürchteten (vgl. schon 4 1)*).

V. 47—57. Der Mordbeschluss des Sanhedrin. — *συνήγαγον — συνέδριον*) wie Lk 22 66. Die Hohenpriester, die als die Leitenden voranstehen, und die Pharisäer (die durch die ihnen nach V. 46 gemachten Mitteilungen den Impuls dazu gegeben hatten, vgl. 7 32. 45) bringen eine Ratssitzung zusammen, d. i. eine Sitzung des Sanhedrin (bem. das Fehlen des Art.).

*) Das *o* in V. 45 (Treg. txt., WH. txt. nach BCD) wird nach V. 46 in *α* (Rcpt., Tisch., Meyer) konformiert sein, wie dort das *α* in CD (Treg. a. R.) nach V. 45 in *o*, sodass B allein das Ursprüngliche hat. Das *ο ιησ.* nach *εποιησεν* (Rcpt.) ist nach ABCL als Zusatz aus V. 46 zu streichen. — In dem *οἱ ἐλθόντες πρὸς τ. Μαριάμ* liegt kein Gegensatz gegen solche, die nur zu Simon und Martha gekommen waren (Hengst.): und Maria kann nicht als die trostbedürftigere (Luth., Keil) oder die treuere Anhängerin Jesu (Whl.) genannt sein, was ja für ihr Gläubigwerden unmöglich in betracht kommt. Natürlich wollen die V. 46 Gemeinten nicht das Wunder bezeugen (Orig., Schegg, Schnz.), aber auch Jesum nicht als Gottes (Euth.-Zig.) verklagen oder als sacrilegus, weil er den Leichnam ausgegraben (Theoph.).

Sehr absichtsvoll fragt der Indikativ *τί ποιοῦμεν*: *was thun wir?* Denn dass jetzt bestimmt etwas geschehen müsse, war unzweifelhaft (vgl. Win. § 41, a, 3), ohne dass damit ein Gegensatz zu seinem Thun (Luth., God.) beabsichtigt ist. Das *ὅτι* giebt einfach den Grund der Frage an und ist nicht gleich *εἰς ἐκεῖνο ὅτι* (Lck., de W., God.). Die verächtliche Bezeichnung Jesu durch *οὗτος ὁ ἄνθρωπος* (9 16. 24) soll offenbar dem ihnen wider Willen abgenötigten Zeugnis für seine *σημεῖα* die Wage halten. Bem., wie schon hier garnicht von der Totenerweckung allein die Rede ist, sondern von den Wunderthaten überhaupt, deren mächtigen Eindruck nur die letzte wieder aufs neue bewiesen hatte. Von seinen angeblichen Gesetzesübertretungen ist garnicht mehr die Rede, sondern nur von dem Einfluss, den er gewinnt. — V. 48. *ἀφῶμεν*) vgl. Mt 3 15: *wenn wir ihn so,* d. h. ohne dass eingeschritten wird, (fortmachen) *lassen, werden alle an ihn gläubig werden,* dann wird es zum Messianischen Aufstande kommen, *und die Römer werden uns,* die wir so schlecht Ordnung gehalten haben, *fortnehmen* (*ἀροῦσιν*, vgl. 2 16. 5 8), was sie uns noch von Herrschaft über das Volk gelassen haben. Bem., wie das *ἡμῶν*, dem *Ῥωμαῖοι* korrelat, mit dem Nachdruck des Egoismus (Hltzm.) vorangestellt ist: *die uns gehörige Stellung und die Nation* (*ἔθνος*, in politischem Sinne, wie Lk 23 2. Act 10 22). Bei *τὸν τόπον* kann nicht wohl an die heilige Stadt (Chrys., Grot., Ew., Bäuml., Luth., God., Meyer, Keil, Schnz.) als die Residenz des Sanhedrin und der ganzen Hierarchie, oder an das Land (so die meisten, z. B. Olsh., Whl., wie Luther: »Land und Leute«) gedacht sein, da ja beides ihnen nicht gehörte, während über die Nation ihnen doch eine gewisse Herrschaft belassen war; es kann also nur, wie Ign. ad Polyk. I, auf ihre obrigkeitliche Stellung gehen*). — V. 49. *εἷς τις*) vgl. Mk 14 47. 51. Dieser Eine wusste Rat. Schnz. folgert daraus, dass er nicht präsidierte, und es also nicht eine offizielle Sitzung war!

*) Keinesfalls ist bei *τὸν τόπον* an den Tempel (Maldonat., Lck., de W., Maier, B.-Crus., Hengst., vgl. auch Hltzm.) gedacht, was durch einen Zusatz (vgl. III Esr 8 77. Act 6 13) ausgedrückt sein, oder aus der Aussage selbst (II Mak 5 19) erhellen müsste. Weder darf *αἴρειν* im Sinne von *ἀπολλύναι* (Euth.-Zig., Beza, Grot., Lck., de W., Thol., Beng., Schegg), noch *ἡμῶν* als Genit. der Trennung (»von uns weg«) genommen werden, der bei *αἴρειν* nur dichterisch ist (Kühner § 421, 2). Wie weit diese Befürchtung ernstlich gemeint war (Meyer) oder nur ein heuchlerischer Vorwand für ihren Neid (Calv., Hengst. nach Mt 27 18) auf die wachsende Autorität Jesu, in dem sie sich diese Folge vorspiegeln (Luth., Ebr.), ist wohl nicht so sicher zu entscheiden. Dass die Gefahr einer politisch-Messianischen Volksbewegung nicht so fern lag (gegen Keil), zeigt 6 15; aber es fragt sich, ob sie nicht einem irgend hoffnungsvollen Aufstandsversuch geneigt gewesen wären, wenn derselbe nur nicht von einem ausging, der ihre Autorität entschieden verworfen hatte. Vgl. Schnz.

Über *Καϊάφας* vgl. z. Mt 26 3. Lk 3 2. Wenn er als der Hohepriester jenes (merkwürdigen, verhängnisvollen) Jahres bezeichnet wird, so handelt es sich, wie V. 51 zeigt, nicht um eine historische Notiz, sondern um das bedeutungsvolle Zusammentreffen, dass er in dieser seiner amtlichen Stellung den entscheidenden Rat geben musste. In ihrem Fragen *τί ποιοῦμεν* findet er Mangel an Einsicht in die Sachlage. Daher das geringschätzige *ὑμεῖς*. — V. **50**. *οὐδὲ λογίζεσθε*) vgl. Röm 2 3. 3 28. Er macht ihnen zum Vorwurf, dass sie eine so klare Sachlage nicht richtig beurteilen. Die unhöfliche Art dieser Rede erklärt Meyer für leidenschaftlich, Hengst., God. verweisen auf die Herbigkeit des Saddukäertums (Joseph. Bell. 2, 8, 14). Das *ἵνα* nach *συμφέρει* (vgl. Mt 5 29 f. 18 6 mit 19 10) ist einfache Umschreibung des Inf. (vgl. z. V. 37): *es nützt euch,* ist euch dienlich, *dass einer sterbe zum besten des Volkes,* d. h. um das nach den V. 48 erörterten Konsequenzen ihm drohende Verderben abzuwenden, wie der mit *καί* angeschlossene Satz das *ὑπέρ* erläutert. Das *τοῦ λαοῦ* bezeichnet das unter ihrer Herrschaft stehende theokratische Volk, wie *τὸ ἔθνος* (V. 48) die Nation als Ganzes im Gegensatz zu den Einzelnen. Der Grundsatz selbst, welcher sittlich und edel sein kann, wenn ihn der Einzelne übt, ist hier im Sinne einer selbstsüchtigen Politik gesprochen, die das Opfer des Unschuldigen für einen nur heuchlerisch als patriotisch dargestellten Zweck nicht scheut*). — V. **51**. *ἀφ' ἑαυτοῦ*) vgl. 7 18: *er sprach es nicht aus eigener Selbstbestimmung, sondern gab* unwillkürlich und unbewusst *eine Weissagung von sich* (*ἐπροφήτευσεν*, wie Mk 7 6), und zwar *weil er in jenem* denkwürdigen *Jahre,* wo sein Wort sich in einem von ihm nicht geahnten und gemeinten Sinne erfüllen sollte, *Hoherpriester war* (vgl. V. 49). Joh. denkt den Hohenpriester als Träger der höchsten geistlichen Würde durch die göttliche Vorsehung aus-

*) Die Meinung von einem jährlichen Wechsel des Amtes (Bretschn., Strauss, Schenk., Scholt., vgl. selbst Keim I, p. 133) nach Art der Asiarchen (Gfrörer, Hltzm.), oder von einem Wechsel desselben zwischen Annas und Kaiaphas (Baur), den sogar Ebr. (in betreff der Darbringung des jährlichen Versöhnopfers) wirklich annimmt (vgl. auch Schegg), lässt sich selbst einem Pseudo-Johannes bei seiner sonst hervortretenden Bekanntschaft mit den Jüdischen Verhältnissen nicht zutrauen: die Berufung darauf aber, dass die Hohenpriester in jenen Zeiten oft wechselten, und gerade vor Kaiaphas mehrere nur ein Jahr im Amte waren nach Joseph. Ant. 18, 2, 2 (Hengst., God., Schnz.), wird zwar nicht dadurch unmöglich, dass gerade Kaiaphas schon seit 25 p. Chr. amtierte (gegen Meyer), ist aber doch etwas gesucht. Es ist nicht Mangel an Entschlossenheit (de W.), was er ihnen vorwirft, da keine Mahnungen zur Mässigung vorher einzuschalten sind (gegen Lck.). Ew. denkt bei V. 50 an ein »längst bekanntes Sprichwort«. Die Rcpt. hat gegen entscheidende Zeugen das Komp. *διαλογιζεσθε* und *ημιν* (Lchm.) statt *υμιν*. Das *ἵνα* deutet sicher nicht die göttliche Bestimmung an (gegen Meyer).

erwählt, um ihn auf die bevorstehende Erfüllung ihrer Heilsratschlüsse weissagen zu lassen, was durch die Hinweisung darauf, dass er gerade Hoherpriester jenes Jahres war, noch bedeutsamer hervortritt. Daher die Begründung: *weil Jesus* (nach göttlichem Ratschluss) *sterben sollte* (ἔμελλεν, wie 6 71. 7 39) *für das Volk*. Hier steht τ. ἔθνους, wie Lk 7 5, weil der Evang. den Juden die Heiden gegenüberstellen will. Ihnen als Nation war zunächst das Messiasheil bestimmt (4 22), ihnen sollte auch zunächst der Tod Jesu zu gute kommen, um sie vom (ewigen) Verderben zu erretten, aber nicht ihnen allein *). — V. **52**. τὰ τέκνα τ. θεοῦ) sind die ἄλλα πρόβατα 10 16; es steht von der durch die vorbereitende Gottesoffenbarung gewirkten Empfänglichkeit (Thol., God., Brückn., Whl.). Es ist eben die Eigentümlichkeit der Johanneischen Lehranschauung, dass alles, was durch die vollendete Gottesoffenbarung in Christo gewirkt wird, schon durch die vorbereitende angebahnt und darum mit demselben Ausdrucke bezeichnet wird (vgl. 3 21. 8 47 und dazu Weiss, bibl. Theol. § 152. c), der also nicht proleptisch (Euth.-Zig., Calv., Meyer, Luth., Hengst., Hltzm., vgl. auch God.) oder gar von einer natürlichen Gotteskindschaft im gnostisch-dualistischen Sinne (Hilg., Evang. p. 297 f.) steht. Zum Gegensatz von διασκορπίζειν und συνάγειν vgl. Mt 25 24. 26. Die unter den (unempfänglichen) Heiden Zerstreuten sollen, natürlich nicht örtlich, sondern in höherem Sinne zu einer ungetrennten Gemeinschaft vereinigt werden da-

*) Der Oberpriester galt in altisraelitischer Zeit als Träger des göttlichen Orakels, als Organ der Offenbarung göttlichen Entscheids (vgl. Ew., Alterth. p. 385, Keil, Arch. I, p. 182), welche ihm durch Befragen der Urim und Thummim zu teil wurde (Ex 28 30. Num 27 21). Diese Befragung war zwar in späterer Zeit verschwunden (Joseph. Ant. 3, 8, 9); doch findet sich noch im prophetischen Zeitalter der Glaube an den hohenpriesterlichen Prophetismus (Hos 3 4), wie denn auch bei Joseph. Ant. 6, 6, 3 die Vorstellung vom alten Hohenpriestertum als dem Träger des Orakels hervortritt, und Philo de creat. princ. II, p. 367 wenigstens den wahren Priester als Propheten darstellt, mithin das Verhältnis idealisiert. Auch Keil, obwohl er sehr nachdrücklich betont, dass Joh. nicht dem Hohenpriester als solchem die Gabe der Weissagung zuschreiben konnte, sagt doch, dass derselbe den Ausspruch darauf zurückführt, dass Kaiaphas das Amt bekleidete, dem für wichtige Entscheidungen übernatürliche göttliche Erleuchtung verbürgt war. Weder liegt darin heilige Ironie (Stier, God., Ebr.), noch eine Hindeutung darauf, dass er das Sühnopfer bezeichnen musste, das er kraft seines Amtes für das Volk darbringen sollte (Luth., vgl. Thol.). Rabbinische Stellen von unbewussten Weissagungen s. bei Schöttg. p. 349. Das ὅτι ist auch hier nicht gleich εἰς ἐκεῖνο ὅτι (Meyer) oder: dass (de W., Ew., God., Schnz.), weil das V. 52 Gesagte nicht mehr in der Weissagung des Kaiaphas lag. Nach Hengst. steht τ. ἔθν., weil der Evangelist vom Standpunkt der Kirche Christi redet, auf dem der Unterschied von λαός und ἔθνη schwindet. Die Rcpt. hat V. 53 συνεβουλεύσαντο (Treg. a. R.) statt des Simpl. (ℵBD).

durch, dass sie der Leitung des einen Hirten unterstellt werden (10 16). Die Folge des Todes Jesu ist dies, sofern derselbe zur Erhöhung Jesu dient, in welcher er erst seine Wirksamkeit über die Grenzen Israels hinaus ausdehnt (12 24). Von einer Vermittelung durch den Geist (Meyer, vgl. Brückn.), der sie mit den gläubigen Juden im Sinne von Eph 2 14 vereinigt (Luth.), ist nicht die Rede. — V. **53**. *οὖν*) infolge dieses Wortes des Kaiaphas, welches durchschlug, hielten sie Beratschlagungen mit einander (*ἐβουλεύσαντο*, vgl. Est 3 6. I Mak 5 2. Act 5 33), deren Absicht war, ihn zu töten. Vgl. zur Sache Mk 14 1f.

V. **54**. *οὖν*) Da ihm jene Beratschlagungen des hohen Rates, sei es durch Nikodemus, sei es sonst wie, bekannt geworden waren, wandelte er nicht mehr frank und frei (*παρρησίᾳ*, vgl. 7 4) unter (*ἐν*) seinen Jüdischen Gegnern, sondern zog sich auf das Land (im Gegensatz zur Hauptstadt, vgl. Mk 1 5. III Mak 3 1) zurück, und zwar in die Nähe (*ἐγγύς*, örtlich, wie 3 23. 11 18) der Wüste *κατ᾽ ἐξοχήν* (der Jüdischen Wüste), die sich bis in die Gegend von Jericho hinaufzog. Diese nähere Bestimmung deutet an, dass er dorthin am leichtesten sich etwaigen Nachstellungen entziehen konnte (God.). Das Städtchen Ephraim lag nach Euseb. 8 Millien, nach Hieron. 20 Millien (so auch Ritter XV, p. 465. XVI, p. 531 ff.) nordöstlich von Jerusalem in Judäa, nach Joseph. Bell. 4. 9, 9 in der Nähe von Bethel, vgl. II Chr 13 19 (nach d. Kri). — V. **55**. *ἦν δὲ ἐγγύς* etc.) zeitlich, wie 2 13. 6 4. Daher zogen viele aus der Landschaft (V. 54) nach Jerusalem hinauf, um sich zu heiligen. Das *ἁγνίζειν* im technischen Sinne, wie Num 19 12. I Chr 15 12, bezieht sich auf die gesetzlichen, nach den Graden der levitischen Verunreinigungen sehr verschiedenen Reinigungsgebräuche (Waschungen, Opfer u. a.), welche man in Anwendung des allgemeinen Grundsatzes, rein vor Gott zu treten (Gen 35 2. Ex 19 10f.), behufs Erlangung der priesterlichen Reinsprechung vor Anfang des Festes vollendete. Num 9 10. II Chr 30 17f. al. Man pilgerte deshalb je nach Bedürfnis zeitig vor dem Feste. S. Lightf. p. 1078 u. Lampe. — V. **56**. *ἐζήτουν οὖν*) vgl. 7 11. Auf dem Tempelplatze verhandelt man die Frage, weil man hier sein Auftreten zu erwarten gehabt hätte; das *ἑστηκότες* (3 29. 6 22) veranschaulicht die zusammenstehenden Gruppen. Zu *τί δοκεῖ ὑμῖν* vgl. Mt 18 12. 21 28. 22 42: *was dünket euch?* (dünket euch) *dass er gewisslich nicht kommen wird?* Sein Kommen wird stark bezweifelt, offenbar weil man (anders als 7 20) wusste, wie bedroht sein Leben war. — V. **57**. *δέ*) bringt eine über die Situation näher orientierende Bemerkung (Schnz., Hltzm., Whl.). — *δεδώκεισαν*) nachdrücklich voran. Bereits gegeben waren die betreffenden obrigkeitlichen Vorschriften. Das *ἵνα* bezeichnet Zweck und somit Inhalt der

ἐντολαί, deren Erlass als Frucht der Sitzung von V. 47 ff. und der weiteren Beratschlagungen V. 53 zu denken ist. *Wenn einer wüsste, wo er ist, so sollte er davon Anzeige machen* (μηνύσῃ, vgl. Act 23 30), *damit man ihn verhaften könne.* Auch diese Massregel wird, wie das καὶ οἱ Φαρισαῖοι andeutet, auf Anstiften der Pharisäischen Partei von den Hierarchen ausgegangen sein*).

Kap. XII.

Das zweite Hauptstück dieses Teiles (Kap. 12) bringt die Vollendung der Selbstoffenbarung Jesu vor dem Volke, zunächst in dem Einzug in die Hauptstadt (12 1—19), der nach V. 9. 12 nur erzählt werden konnte im Zusammenhange mit dem Festmahl in Bethanien.

V. **1—8.** Die Salbung in Bethanien. — οὖν) kehrt nach der Unterbrechung 11 55—57 zu der Hauptperson der Erzählung zurück. — πρὸ ἓξ ἡμ. τοῦ π.) vgl. Am 1 1 und die analoge Raumbestimmung 11 18: *sechs Tage vor dem Passah.* Da 13 1 der 13. Nisan als der (erste) Tag vor dem Passah bezeichnet wird, wie denn auch in der That der 14. Nisan, an dessen Abend das Passahmahl gehalten wurde, schon ganz zum Feste gezählt zu werden pflegte (vgl. z. Mt 26 17) und daher auch schon ἡμέρα τοῦ πάσχα genannt wurde, so ist der sechste der 8. Nisan, d. i. (da der 14. Nisan, an welchem Jesus nach Joh. starb, ein Freitag war) der Sonnabend vor Ostern. Man muss dann aber, weil am Sabbat das Reisen nicht gestattet war (vgl. z. Mt 24 20), annehmen, dass Jesus gleich nach dem Anbruch des Sabbat in Bethanien eintraf (vgl. Ebr.) oder

*) Das jetzige Dorf Taiyibeh (s. Robins. II, p. 337 f.) ist das V. 54 genannte Ephraim wegen dessen westlicherer Lage schwerlich. Hengst. identifiziert es ohne genügenden Grund mit Baal Hazor II Sam 13 23, und Vaihinger in Herzog's Encykl. mit עפרים Jos 18 23 (Luth.). Das διετριβεν (Rcpt., Tisch., Treg. a. R.) statt εμεινεν (ℵBL) ist nach 3 22 konformiert, und das αυτου nach μαθητ. (Rcpt., Lchm. nach AX Mjsc.) zu streichen. Das ἐκ τ. χώρας V. 55 heisst nicht: aus jener Gegend (Grot., Beng., Olsh.). Die Fassung des ὅτι οὐ μὴ ἔλθῃ V. 56: dass er nicht gekommen ist (Erasm., Paul. u. a.), ist wortwidrig; es darf aber ὅτι auch nicht mit δοκεῖ direkt verbunden werden (Lck.: in bezug darauf, dass; vgl. Keil), da dies sein Nichtkommen als gewiss darstellen würde, wozu jetzt vor dem Feste noch kein Anlass war. Das δέ V. 57 ist nicht gegensätzlich (Luth.), aber auch nicht erläuternd, als ob nun der besondere Umstand beigebracht werde, weshalb man sein Kommen so sehr bezweifelte (Meyer, vgl. de W., God.). Das και nach δε (Rcpt.) ist nach entscheidenden Zeugen zu streichen, und das εντολην (Rcpt., Treg. a. R.) statt des Plur. (ℵB) offenbare Korrektur.

richtiger wohl kurz zuvor, sodass der Evangelist gleich den vollen Tag nennt, der durch das Mahl bedeutsam wurde (Ew.). Dass Jesus, wie aus Mk 10 46 erhellt, nicht direkt von Ephraim kam, sondern über Jericho, wo er mit der Festkarawane zusammentraf (Hengst., God., Keil, Schnz.), wird durch 11 54 keineswegs ausgeschlossen (gegen Meyer), weil eben jetzt die Zeit der Zurückgezogenheit ein Ende hatte, und die Entscheidung kommen sollte. Den Grund der Angabe *ὅπου ἦν Λάζαρος* etc. giebt der Evangelist selbst an, indem er V. 2 die Veranstaltung des Mahles (vgl. Mk 6 21) durch *οὖν* an die Erwähnung der Auferweckung des Lazarus anknüpft und ihn als einen der Tischgäste (*ἀνακειμένων*, vgl. Mt 22 10. Mk 14 18) bezeichnet. Da Martha bei Tisch die Wirtin macht (*διηκόνει*, im Sinne von Mk 1 31), ist es ohne Zweifel das Haus der Schwestern (11 1f.), in welchem man ihm aus dankbarer Verehrung ein festliches Sabbatmahl bereitete *). — V. 3 zeigt aufs neue (vgl. 11 20) den charakteristischen Unterschied der beiden Schwestern; während Martha mit der Bewirtung beschäftigt ist, giebt Maria einen sinnigen Beweis ihrer dankbaren Liebe. Das *λαβοῦσα λίτραν*, ein plastischer Zug, wie Mt 13 31. 33, braucht durchaus nicht anzudeuten, dass sie im Überschwang ihrer Liebe das ganze

*) Das *οὖν* V. 1 knüpft also nicht an die Machinationen der Pharisäer an (Hengst., Whl.) und deutet nicht an, dass er nun der Gefahr entgegengeht (Ebr.). Schnz. rechnet vom 13. Nisan exclus. und kommt also auf Freitag den 7. Nisan (gegen 13 1). Andere, den 14. Nisan als den ersten Tag vor Ostern rechnend, betrachten Sonntag den 9. Nisan als Ankunftstag (Theoph., Lck., de W., Hase, God.). Noch andere, sogar den 15. Nisan mitzählend, bekommen den 10. Nisan (Montag) heraus (Bäuml.), welchen Hilg., Baur, Scholt. gewählt sein lassen als den Tag, an dem die Passahlämmer ausgesondert wurden (Ex 12 3), und die christliche Osterwoche begann (!). Für diejenigen, welche annehmen, dass auch nach Joh. Jesus am 15. Nisan gekreuzigt wurde (Wieseler, Hengst., Luth., Schegg, Keil, Whl.), ist der 8. Nisan ein Freitag. Kam Jesus von Jericho, so kann er nur am Vorabend des Sabbat in Bethanien eingetroffen sein, da die Festkarawane gewiss sich so eingerichtet hatte, dass sie zum Sabbat in Jerusalem eintraf und nicht etwa eine Tagereise vorher des Sabbats wegen ruhen musste (gegen die, welche ihn Sonntag eintreffen lassen), oder an einem Bethanien sehr nahe gelegenen Orte das letzte Nachtquartier halten (gegen Meyer). — Die Erwähnung des Lazarus V. 2 ist gewiss nicht bloss nachdrückliche Umständlichkeit (Meyer), deutet aber auch nicht an, dass Jesus das Gedächtnis des Wunders auffrischen wollte (Hengst.). Das *ο τεθνηκως* V. 1 der Rcpt. (Treg. i. Kl., Meyer) ist nach ℵBLX Vers. zu streichen und *ιησους* (ℵB, vgl. Treg.) gegen die Rcpt. zu restituieren. Beng., God. lassen das Mahl V. 2 von einer Gesellschaft Bethan. Einwohner gegeben, Lck., Meyer (vgl. Whl.) den Lazarus als Gast nur erwähnt sein, um seine volle Herstellung zu konstatieren. Lchm. (vgl. Treg. a. R. i. Kl.) hat mit der Rcpt. das *εκ* (ℵBL) weggelassen, obwohl es bei Joh. nach *εις* das gewöhnliche und V. 4 gerade in BL fehlt (wie 18 22. 19 34), weshalb es Treg., WH. dort weglassen.

Pfund (12 Unzen) verbrauchte (Olsh., Luth., Ebr., Schnz., Keil), sondern nur, dass sie reichlich genug hatte, um davon ihrer Liebe genug zu thun. Der Gedanke liegt nahe, dass die Salbe ursprünglich zur Bestattung des Lazarus bestimmt gewesen war (vgl. schon Kuin.); die nähere Bezeichnung der Salbe ist offenbare Reminiscenz an Mk 14 3, nur dass statt *πολυτελοῖς* das synonyme *πολυτίμου* (Mt 13 46) steht; es soll, wie dort, die Narde, aus welcher die Salbe bereitet, als unverfälscht und kostbar bezeichnet werden. Die Salbung der Füsse war bei dem zu Tische Liegenden, der die Füsse nach hinten gestreckt hatte, die gegebene; besonders betont ist, dass sie seine Füsse (bem. die nachdrückliche Wiederholung des *τ. πόδας*) noch mit den Haaren ihres Hauptes trocknete, was als ganz eigenartiger Liebesbeweis schon 11 2 hervorgehoben war. Zu dem kausalen *ἐκ* vgl. Apk 8 5: *von dem Duft* (*ὀσμή*, wie Gen 27 27. II Kor 2 16) *der Salbe her ward das Haus* (mit Wohlgeruch) *erfüllt*. Dass es einer von den Jüngern war, welcher an diesem Liebesbeweis Anstoss nahm, wird V. 4 daraus erklärt, dass es der 6 71 charakterisierte Jünger war. Im übrigen lautet sein Wort V. 5 genau wie Mk 14 5, nur dass mit dem *διὰ τί* (7 45. 8 43. 46) gefragt wird, warum diese Salbe nicht um den dort angegebenen Preis verkauft und (der Erlös) armen Leuten (bem. das Fehlen des Art.) gegeben wurde*). — V. 6. *ἔμελεν αὐτῷ*) vgl. 10 13. Da offenbar die Bezeichnung des Judas als Dieb begründet werden soll, kann nur gemeint sein, dass er die Schatulle (*γλωσσόκομον*, wie II Chr 24 8), in welche die Gaben der Freunde und Anhänger zum Unterhalt der Gesellschaft eingeworfen wurden (*τ. βαλλ.*, vgl. Mk 12 41f. und zur Sache Lk 8 3), in Verwahrung hatte und von ihrem Inhalt bei Seite zu bringen, d. h. zu entwenden pflegte (bem. das Imperf.). So Orig., Cod. d. It., Nonn., Theophyl., Corn. a Lap., auch Maier, Grimm, God., Hltzm., Whl. Dass Jesus dem Unredlichen die Kassenführung über-

*) Meyer, God., Schnz. ziehen V. 3 *πιστικ.* zu *νάρδ.*, *πολυτ.* zu *μύρου*. Nach Chrys., Hengst. zeigt das Gebahren der Maria eine »zerknirschte Seele«, nach God. geradezu Anbetung, nach Whl. thut sie dem Herrn an, was vor der Welt als Schmach gilt, weil sie ihr Haar auflöst. Lies mit der Randlesart bei Treg. nach B. *επλησθη* (Mt 27 48) statt des bei Joh. gewöhnlichen *επληρωθη*. — Das *εἷς* V. 4 besagt nicht gerade, dass die Übrigen nicht mit einstimmten (Meyer), lässt aber sicher nicht zu, dass er nur ihr Wortführer war (Hengst., Whl. nach V. 8), und das *ὁ μέλλων* deutet nicht an, dass auch sein Verrat aus Geldgeiz entsprang (Hengst., Ebr.), oder dass die bleibende Verstimmung, die dies Ereignis zurückliess, zum Verrat führte (Hltzm., auch Luth.). — Treg. hat. V. 4 mit der Rcpt. *ουν* statt *δε* (ℵB. cop. go), das WH., weil es in L fehlt, einklammern. Nach 6 71. 13 2. 26 fügt die Rcpt. (Treg. a. R.) gegen ℵBL *σιμωνος* hinzu, das sich schon durch das folgende *ισκαριωτης* als Zusatz verrät.

gab, erklärt sich daraus, dass seine besondere Begabung ihn dazu befähigte. Dass er sie ihm liess, wenn er um seine Diebereien wusste, was freilich weder aus 2 25, noch aus 6 64. 71 folgt, that er, weil er in das ihm bereits bewusste göttliche Verhängnis (vgl. 6 64) nicht eingreifen durfte, was seine fortgesetzten Bemühungen, des Geldgeizes des Jüngers Herr zu werden, nicht ausschliesst*). — V. 7. ἄφες αὐτήν) ganz wie Mt 3 15, wird in dem Absichtssatz dahin erklärt: *damit sie die Salbe* (αὐτό, auf τοῦτο τ. μύρον bezüglich) *aufbewahrt habe für den Tag meiner Bestattung* (ἐνταφιασμός, wie Mk 14 8). So Beng., B.-Crus., Luth., Ebr., Keil, Whl. Es ist dann, ganz wie Mt 26 12, die Salbung als (antizipierte) Einbalsamierung, der Salbungstag als der Bestattungstag gedacht, und nur hervorgehoben, dass erst wenn sie das Werk, woran Judas sie hindern will, vollbracht hat, man sagen kann, dass sie die kostbare Salbe, die entweder zur Bestattung des Lazarus bestimmt (vgl. z. V. 3) oder sonst wie ein Kleinod bisher bewahrt war (de W.), für diesen seinen Bestattungstag aufgehoben habe. Dass der präteritale Gebrauch des Conj. Aor. nicht ungrammatisch (Meyer), zeigt I Ptr 4 6, und es gab eben einen anderen Ausdruck für den beabsichtigten Gedanken nicht. — V. 8, wörtlich wie Mt 26 11 (vgl. Mk 14 7)**).

---

*) Die Rcpt. (Lchm., Meyer) löst gegen entscheidende Zeugen die Partizipialkonstruktion auf (εἶχεν καί). »Angreifen« (Lange) heisst βαστάζειν nur im Sinne von ψηλαφᾶν, und auch nur bei Tragikern. Die Erklärung portabat (Vulg., Luther, Beza u. v., auch Lck., de W., B.-Crus., Luth., Ebr., Wichelhaus, Bäuml., Hengst., Ew., Keil) ergiebt ein selbstverständliches, ganz tautologisches Moment. Natürlich ist nicht gemeint, dass er alles wegnahm (gegen den Einwand Lck.'s), auch deutet der Art. wohl nicht auf die einzelnen Fälle (Meyer), sondern bezeichnet die Kategorie dessen, was er fortnahm. Dass die Jünger oder gar Jesus selbst mit ihrem Erwerb die Kasse gefüllt haben, ist nicht anzunehmen, da während seiner Lehramtszeit nichts auf solche Erwerbsthätigkeit deutet. Dass ihm die Kasse nur durch Übereinkunft der Jünger anvertraut war (God.), oder dass Jesus sie ihm übergab, um ihm jeden Vorwand des Verrats abzuschneiden (Chrys., Theophyl., Euth.-Zig. u. m.), und sie ihm liess, weil Judas nach Gottes Ordnung gerade an diesem Punkte versucht werden sollte (Luth.), und Jesus nicht in die Entwickelung seiner Sünde eingreifen wollte (Hengst.), oder um durch sein Vertrauen der Lieblingssünde des Judas ein ethisches Gegengewicht zu geben (Ebr.), wird ebenso willkürlich angenommen, wie dass Jesus um seine Diebereien wusste (Meyer), was Hengst. einfach aus seiner Gottheit folgert. Wahrscheinlich sind dieselben erst später herausgekommen (vgl. Lck.), aber gewiss nicht bloss auf ungewisse Indizien hin dem Judas zugeschrieben (vgl. Neand.).

**) Meyer erklärt: »Lass sie gewähren, damit sie dieses Öl, wovon sie eben einen Teil zur Salbung meiner Füsse gebraucht hat, nicht für die Armen hergebe, sondern für den Tag meiner Einbalsamierung (es behufs derselben) aufbewahre«. Vgl. Bäuml. und schon Nonn. Allein

Dass der Evangelist die aus Mk 143—9 (Mt 266—13) bekannte Salbungsgeschichte erzählen will, folgt aus der Art, wie er sich V. 3. 5 sichtlich an die Darstellung des Mark. anlehnt. Diese Anlehnung spricht sowenig wie die in der Speisungsgeschichte Joh 6 gegen den Bericht eines Augenzeugen (gegen Hilg.). Eher frappiert die Ähnlichkeit von V. 3 mit Lk 738. 44. 46, aus der man auf eine eklektische Kombination von Lk 7 und Mk 14 schliesst (Baur, Strauss, Keim, Hltzm.). Allein, dass die Überlieferung die gewöhnlichere Salbung des Hauptes (Mt 267. Mk 143) der ungewöhnlicheren und beim Gastmahl durch die Situation gegebenen (vgl. zu V. 3) substituiert habe, ist doch ungleich wahrscheinlicher, als dass Joh. durch memorielle Vermischung der beiden Salbungsgeschichten sie eingebracht habe. Auch lag die Deutung Jesu auf seine Einbalsamierung bei einem Salben der Füsse ungleich näher (vgl. besonders das *ἐπὶ τ. σώματός μου* in der ältesten Form des Wortes Jesu Mt 2612) als bei der gewöhnlichen Ehrenbezeugung der Hauptsalbung. Das Abtrocknen der Füsse mit dem Haupthaar, gegen das Hltzm. ganz unbegründete Einwendungen erhebt, ist aber wahrscheinlich bei Luk. eingebracht (vgl. zu Lk 738. 44), wo die Benetzung derselben mit Thränen ziemlich gezwungen mit einem Fussbade parallelisiert wird, und die Thränen nicht motiviert sind. Dass Martha als die Wirtin erscheint, steht nicht im Widerspruch mit Mk 143, da wir das Verhältnis derselben zu dem dort genannten Simon (dessen Tochter nach Ew., dessen Frau nach Hengst. sie war) nicht kennen, jedenfalls aber nach V. 2 Lazarus nicht der Hausherr gewesen sein kann. Dass die Salbung durch Maria aus der Überlieferung bekannt war, sahen wir schon zu 112. Dass der Evangelist das nach Mark. und Matth. von einigen oder gar allen Jüngern gesprochene Wort, das Jesus so mild rektifiziert, dass eben darum Keim III, p. 231 es unmöglich für ein Wort des Judas halten will, dem

---

die Beziehung des *αὐτό* auf den nicht verbrauchten Rest der Salbe ist durch nichts indiziert und die ganze Fassung kontextwidrig, da Judas garnicht diese Aufbewahrung, sondern den unmittelbaren Verbrauch der Salbe bemängelt hatte. Auch die Begründung in V. 8 spricht dagegen, sofern sie nur auf ein Thun an Jesu während seiner Lebenszeit gehen kann. Ebenso unmöglich Ew.: Lass sie es für den Tag meiner Bestattung so halten (*τηρεῖν*, wie 916), da das *αὐτό* kontextgemäss nur auf das gehen kann, dessen Gebrauch Judas bemängelt hatte, und das *τηρεῖν* im Gegensatz zu *πραθῆναι* V. 5 nur die Aufbewahrung für einen anderen Zweck bedeuten kann, womit auch die gekünstelte Beziehung auf das *τηρεῖν* und *μὴ τηρεῖν* im Passahstreit (Keim III, p. 223. 30) zur Unmöglichkeit wird. Vgl. noch Schnz., nach dem Maria den Tag der Einbalsamierung beobachten soll, indem sie ihn anticipando feiert. Reine Willkür ist es, die offenbar erleichternde Rept. (*τετηρηκεν* ohne *ινα* nach A*1* Mjsc.) vorzuziehen (Hengst., Brückn., God.), zu deren Änderung garkein Grund vorlag. Dass der oben gefundene Gedanke durch das einfache *τετηρηκεναι* auszudrücken gewesen wäre (God.), ist augenscheinlich unrichtig, weil es einen anderen Gedanken gäbe; ebenso die Vorschläge von O. Hltzm. p. 12, welche ein hier ganz unmögliches Perf. fordern.

Judas zugeschrieben und auf seine diebische Natur zurückgeführt haben sollte, ist um so unwahrscheinlicher, als gerade Joh. von dem Handel mit den Hierarchen nichts erzählt. Wenn man in dem ganzen Pfund Salbe, das Keim p. 230, Hltzm. den Logosevangelisten aus der Kostenberechnung bei Mark. erschliessen lassen (!), eine Steigerung sehen wollte, auf welche Baur p. 258 alle Abweichungen zurückführen zu können glaubt, so stimmt damit wenig, dass V. 5 das ἐπάνω aus Mark. weggelassen ist, und somit der Preis reduziert erscheint. Die Tagangabe V. 1 aber ist nur eine Zurechtstellung der scheinbar unrichtigen Zeitangabe in den synoptischen Evangelien, unter denen Mark. wenigstens offenbar die Erzählung nur sachlich einreiht. So zeigt sich überall unsere Darstellung als eine die synoptische zurechtstellende und näherbestimmende, was, da die Änderungen und Zusätze mit den lehrhaften Ideen des Evangelisten in keiner Weise zusammenhängen, nur auf eigene Sachkenntnis zurückgeführt werden kann.

V. **9—19.** Der Einzug. — ἔγνω οὖν) vgl. 4 1. 53. Eine grosse Menge, welche zu der prinzipiellen Gegnerschaft Jesu gehörte (ἐκ τ. Ἰουδαίων, wie 11 19), erfuhr, wahrscheinlich von den Festpilgern, die Jesum selbst bis Bethanien begleitet hatten, dass er dort sei, und kam auf diese Nachricht hin nach dem Flecken. Natürlich geschah dies erst Sonnabend abends, als der Sabbat zu Ende war, und als Motiv deutet das διὰ τ. Ἰησοῦν an, dass man sich überzeugen wollte, ob wirklich Jesus trotz der gespannten Situation es wage, zum Feste zu kommen (vgl. 11 56), sowie der Satz mit ἵνα, dass man den von den Toten auferweckten Lazarus sehen wollte. — V. **10** f. ἐβουλεύσαντο δέ) vgl. 11 53, steht im Gegensatz zu dem Thun der Ἰουδαῖοι. Die Beratungen der Volkshäupter (οἱ ἀρχιερεῖς) zeigen ihre Absicht, den lebendigen Zeugen, an welchem das Wunder geschehen ist, nicht bloss den Wunderthäter selbst, aus dem Wege zu schaffen, *weil viele um seinetwillen hingingen*, selbst *von den Juden*, wie die gesperrte Stellung des τ. Ἰουδαίων nachdrucksvoll hervorhebt, *und* dann *an* diesen *Jesus gläubig wurden* (vgl. 11 45)*). — V. **12.** τῇ ἐπαύριον) nach dem V. 1 be-

*) Der Art. vor ὄχλος V. 9 (obwohl durch ℵBL bezeugt, vgl. Tisch., Treg. txt., WH. nach BL) antizipiert. Dass die Ἰουδαῖοι Jesum weiter beobachten oder sich erst von der Wiederbelebung überzeugen wollten (Meyer, vgl. Luth., Hltzm.), passt nicht recht zu dem Gegensatz in V. 10, wo Meyer darum das δέ als einfache Fortführung der Erzählung nimmt. Da viele von ihnen nach V. 11 zum Glauben kamen, sind sie bereits als geneigt, dem, was sie hörten, zu glauben gedacht; sicher aber sind nicht bloss Bewohner Jerusalems (so gew., auch Keil, Schnz.) oder gar Festpilger (Hengst., Whl.) gemeint. Das ἐβουλεύσαντο ist nicht plusquamperfektisch (Thol.) oder von blosser Meinungsäusserung zu nehmen (de W., der ihre Pläne nach Lamp. der Saddukäischen Abneigung gegen die Totenauf-

zeichneten Tage, mithin Sonntags (Palmarum) und zwar am Morgen, nachdem die zurückkehrenden Ἰουδαῖοι (V. 9. 11) unter den Festpilgern die Kunde verbreitet hatten, dass Jesus kommt. — V. **13.** τὰ βαΐα) vgl. I Mak 13 51, bedeutet schon an sich Palmenzweige, die hier noch ausdrücklich durch τ. φοινίκων (Lev 23 40. Apok 7 9) als die Zweige der gerade dort bei Jerusalem sich zahlreich findenden Palmbäume bezeichnet werden. Die Palmen sind Symbol der Freude und wurden beim festlichen Einzuge von Königen und Siegern gebraucht. In welchem Sinne sie hier auszogen, um ihm zu begegnen (vgl. Mt 8 34), besagt ausdrücklich der Zusatz zu dem Festgruss Mk 11 9, welcher den im Namen Jehovas Kommenden näher als den König Israels bezeichnet. — V. **14** f. εὑρὼν δέ) schliesst die Mk 11 2 ff. erzählten näheren Umstände, wie er zu dem Eselchen kam, nicht aus, da der Ausdruck nur, wie 1 42. 5 14. 9 35, die göttliche Fügung hervorhebt (Brückn., Keil, Schnz.), durch die es ihm möglich wurde, indem er dasselbe bestieg, der Menge den Sinn, in welchem er ihr König sein wollte, entsprechend dem Schriftwort (καθώς ἐστιν γεγρ., wie 6 31) Sach 9 9 zu charakterisieren (vgl. Mt 21 5). Statt des χαῖρε σφόδρα schliesst das μὴ φοβοῦ (vgl. Jes 40 9. Zph 3 16) noch bestimmter alle Schrecken, die ein kriegerischer König bringen würde, aus und hebt mit Weglassung der anderen prophetischen Prädikate (auch des πραΰς bei Matth.) nur das Einreiten auf dem Eselsfüllen hervor, das ihn als den Friedenskönig (ohne Ross und Reisige) bezeichnet*). — V. **16.** ταῦτα) nämlich die Bedeutung dieser

---

erstehung zuschreibt). Das ὑπῆγον V. 11 heisst natürlich nicht: sie fielen ab (Corn. a. Lap., Lamp., Paul., Schegg, Schnz.), und bezeichnet nicht, dass sie sich in der Stille davonmachten (God.).

*) Bei dem ἐπαύριον V. 12 an den Nachmittag zu denken (Luth., God), veranlasst nur der harmonistische Rückblick auf Mk 11 11. Willkürlich rechnet de W. von V. 9 an, wo garkein neuer Tag indiziert ist, Keil von dem δεῖπνον am Sabbat, Ebr. gar von der Beratung V. 10 an. Hengst., Luth., nach denen der Sonntag der 10. Nisan war (vgl. z. V. 1), lassen Jesum den Tag, an welchem das Passahlamm ausgesondert wurde, zum Einzuge wählen. — Statt des ἐκραζον der Rcpt. V. 13 lies nach 11 43 ἐκραυγαζον (ℵDLQ), da der Aor. in B nach ἐλαβον konformiert ist; es stammt, wie das auch von ℵD beigefügte λεγοντες (Lchm. i. Kl.), aus Mt 21 9. Das unverstandene και (ℵBLQ cop. aeth.) ist in der Rcpt. gestrichen (Lchm. i. Kl.), womit natürlich auch der Art. vor βασιλευς wegfiel. Die Begrüssung hat mit einer Analogie des Lulab am Laubhüttenfeste (Lev 23 40) nichts zu thun (gegen de W., Hengst., Luth.), wie jetzt auch Keil zugiebt, der aber die Palmen für Symbol unversiegbarer Lebensfülle und unvergänglichen Heils hält (vgl. God.)! Das εὑρών V. 14 bezeichnet nicht die Zufälligkeit (B.-Crus.), und die Vermischung der Prophetenstellen ist nicht nur memorielle Abweichung (Keil). Hengst. sieht in dem Eselein die Kreuzesgestalt der Kirche (vgl. Whl.). Das θυγατηρ ist entscheidend bezeugt statt des Voc. d. Rcpt. (LXX).

Weissagung, wonach dieselbe auf den Einzug Jesu hinwies, erkannten sie zuerst (*τὸ πρῶτον*, wie 10 40), d. h. als jener Einzug geschah, noch nicht (*οὐκ ἔγνωσαν*, wie 8 27). Erst als Jesus verklärt war, im Sinne von 7 39, womit dann der Geist über sie kam, der ihnen das Verständnis der Schrift erschloss, erinnerten sie sich (*ἐμνήσθησαν*, wie 2 17. 22) dessen, was in dieser Prophetenstelle über ihn (*ἐπ᾽ αὐτῷ*, vgl. Win. § 48, c. c.) geschrieben, und wie sie ihm bei der Einholung unter königlichen Ehrenbezeugungen (vgl. de W., Ew. nach älteren) gerade das angethan hatten (*ἐποίησαν αὐτῷ*, wie Mk 9 13), wozu die Prophetenstelle indirekt die Tochter Zion auffordert. — V. **17**. *ἐμαρτύρει οὖν*) lenkt nach V. 14—16 zu dem Jubel des Volkes zurück, den die Menge, die ihn naturgemäss von Bethanien her begleitend gedacht ist, und die durch das imperfektische *ὤν* als bei der Auferweckung des Lazarus gegenwärtig bezeichnet wird, eben wegen dieser von ihr bezeugten Thatsache als berechtigt anerkannte. — **18**. *διὰ τοῦτο*) nachdrücklich vorausweisend auf das folgende *ὅτι*, vgl. z. 10 17. Da das *ὑπήντησεν* (4 51) auf das *ἐξῆλθον εἰς ὑπάντ.* V. 13 zurückweist, ist die einholende Menge der Festpilger gemeint, die in Jerusalem von der Auferweckungsthat hörte, wie sie die die Nachricht von dem Kommen Jesu bringenden Juden (V. 12) bestätigten. Die neuerwachte Begeisterung der Festpilger, die ihn zum Messianischen Könige ausriefen, wird von Johannes, der nach seinem Pragmatismus offenbar dieselbe überschätzt (vgl. Lk 19 37), ausschliesslich auf die Kunde von der Totenerweckung zurückgeführt. — V. **19**. *οἱ οὖν Φαρισαῖοι*) Das verzweifelnde Geständnis der Pharisäischen Gegner, das sie natürlich über den eigenen Kreis hinaus nicht laut werden liessen (bem. das *πρὸς ἑαυτούς* statt *πρὸς ἀλλήλους*), bildet einen Kontrast zu dem Jubel des Volkes: *ihr seht's mit Augen* (*θεωρεῖτε*, wie 4 19), *dass ihr nichts nützt* (*ὠφελεῖτε οὐδέν*, wie 6 63) mit eurem behutsamen, zuwartenden Verfahren, z. B. mit dem Gebot 11 57, dem dieser Triumphzug förmlich Hohn sprach, weil es voraussetzte, dass Jesus sich verbergen werde. Hier steht *ὁ κόσμος*, wie 7 4, in indifferentem Sinne von der grossen Masse, die ihm nachläuft. In der Verbindung des *ἀπῆλθεν* (*ist davongegangen*) mit *ὀπίσω αὐτοῦ*, welches sie zu Anhängern Jesu macht, liegt die Vorstellung des Abfalls von der legitimen hierarchischen Gewalt (gegen de W.)*).

---

*) Die Rcpt. (vgl. Lchm.) hat V. 16 ein *δε* nach *ταυτα* gegen ℵBL. Das *ἐποίησαν αὐτῷ* kann nicht (gegen Lampe, Meyer, God., Schnz., Hltzm., Whl.), auch nicht zugleich (Hengst., Keil) auf die Herbeischaffung des Esels bezogen werden, von der nichts erzählt war. Das *οτι* V. 17 (Tisch., Treg. a. R., Meyer nach DL Mjsc. Vers.) statt *οτε* (Rcpt.) ist ohne

Da von einem zweimaligen Einzuge (Paul., Schleierm., Leben Jesu p. 407 ff.) oder gar von häufigen Wiederholungen dieser Festlichkeit (Weisse, Renan) nicht die Rede sein kann, wenn nicht die ganze Bedeutung des Ereignisses aufgehoben werden soll, so haben wir hier den parallelen Bericht zu Mk 11 7—10, nur dass nach der synoptischen Überlieferung, die von der Sabbatrast in Bethanien nichts weiss und Jesum direkt mit der Festkarawane einziehen lässt, in einer völlig unverständlichen Weise gerade von Bethanien an der Volksjubel sich entwickelt, nachdem Jesus ein Tier bestiegen, das sicher nicht auf ein Messianisches Königtum im Sinne der Galiläer deutete, während hier das Ganze sich als festliche Einholung darstellt, was Keil durch die Berufung darauf, dass nicht alle Evangelisten alles berichten wollen, verschleiert. Dass der Hergang nur so begreiflich wird, liegt auf der Hand (gegen Hltzm., der dagegen einwendet, dass Jesus schon am Laubhüttenfest mit dem Volke gebrochen hat, was er nur aus seiner offenbar falschen Verbindung von Kap. 8 mit demselben folgert); dagegen finden Baur p. 319, Hilg. p. 299 f., dass bei Joh. das Volk die Initiative ergreift und Jesus sich nur noch akkommodiert, weil die Idee eines Jüdischen Messias ihm wahrhaft antipathisch war (vgl. Keim III. p. 78 f.). Doch gesteht Keim selbst, dass auch bei Joh. der wirkliche Sachverhalt noch durchblickt, und in der That lehrt ein Blick auf den Gang der Erzählung, dass das Besteigen des Esels nur nachgebracht ist, um die Prophetenstelle anzuknüpfen. Bem. noch die durchaus selbständige Schilderung der Volksdemonstration in V. 13, welche die synoptischen Detailzüge nicht ausschliesst, ohne aus ihnen erschlossen zu sein.

V. **20—36.** Die Hellenen auf dem Feste. — ἦσαν δέ) führt, wie 4 46. 11 1, die Personen ein, um welche es sich in der folgenden Erzählung handelt, nämlich *etliche Griechen* (Ἕλληνες, wie 7 35) *aus denen, welche hinaufzugehen pflegten* (bem. das Präs. ἐκ τ. ἀναβαινόντων), *um anzubeten am Feste,* also Proselyten, und zwar des Thores, wie der Äthiopische Kämmerer Act 8 27. — V. **21** f. προσῆλθον Φιλίππῳ) vgl. Mk 6 35. Mt 4 3. Die nochmalige Erwähnung der Heimat des Phil. (1 45) scheint darauf hinzudeuten, dass die Griechen eben aus

---

Zweifel Emendation, da ein Objektsatz zu ἐμαρτύρει zu fehlen schien. Man denkt dann meist (vgl. auch Luth., Keil) an die Juden V. 9 f., die aber nach V. 12 bereits zurückgekehrt waren und nicht aus Augenzeugenschaft, wie sie das ἐμαρτύρει fordert (gegen Hengst.), die Auferweckung bezeugen konnten. Treg. hat a. R. das και V. 18 i. Kl. nach ganz unerheblichen Zeugen, wie das ολος nach ο κοσμος V. 19 (DLXQ). Der Plur. ηκουσαν V. 18 statt des Sing. der Rcpt. ist entscheidend bezeugt. Kuin., Hengst. denken an denselben ὄχλος wie V. 17 und nehmen das ὑπήντησεν plusquamperfektisch, wie Schnz. das ἤκουσαν. Luth., Hengst., Ebr., Keil sehen nach Lampe, Beng. in dem Wort der Pharisäer etwas Prophetisches, auch mit Bezug auf V. 20 f.

jener Gegend waren und ihn dort kennen gelernt hatten (vgl. God., Keil). Mit der gewöhnlichen höflichen Anrede (κύριε) wenden sie sich an ihn und bitten (ἠρώτων, wie 4 31), er möge ihnen Jesum zeigen. Sie haben unter den Festpilgern so viel von ihm reden gehört und möchten ihn nun auch einmal von Person sehen (ἰδεῖν, wie Lk 19 3. 23 8). Vgl. Lck. Von einem Wunsche, seine persönliche Bekanntschaft zu machen (Meyer, vgl. Schnz., Keil), oder mit ihm eine vertrauliche Unterredung zu haben (Olsh., Stier, Hengst., God.), steht nichts da. Daher versteht sich von selbst, dass Philippus die Bitte sofort erfüllt, und bemerkt wird nur, dass er dem Andreas von dieser ihm bedeutsamen Thatsache erzählt, wie beide nachher Jesu. Bem. die lebhafte Darstellung in der Wiederholung des ἔρχεται, und den Wechsel des Sing. ἔρχεται mit dem Plur. λέγουσιν, welcher auch bei Klassikern sich findet*).

V. **23**. αὐτοῖς) bezeichnet zunächst die beiden Jünger, ohne dass andere Zuhörer ausgeschlossen sind (vgl. V. 29. 34). Jesus sieht in diesem erwachenden Verlangen der Heiden nach ihm das Gekommensein der Stunde (bem. das nachdrücklich voranstehende ἐλήλυθεν), in welcher er (unter den Völkern) verherrlicht werden soll. Das ἵνα ist also auch hier rein expositiv, sofern es die Stunde näher bestimmt durch das, was in ihr geschehen soll (vgl. 8 56). Das δοξασθῆναι steht im Sinne von 11 4 (Lck., de W., Schegg, Schnz.) von der Verherrlichung, die er mit dem erwachenden Interesse für ihn anbrechen sieht, und

*) Gemeint sind V. 20 nicht hellenistische Juden (Calv., B.-Crus., Ew.), aber auch nicht reine Heiden (Chrys., Theoph., Euth.-Zig., vgl. Paul.). Ob dieser Vorfall am Einzugstage (Meyer, Ebr., Keim), am Dienstag (Luth., Hengst.), Mittwoch (God.) oder Donnerstag (Olsh.) statt hatte, ob auf dem Tempelplatz (Meyer), ob im Vorhof der Heiden (Ebr., Whl.), während Jesus selbst sich im Weibervorhof befand (Lck., God.), oder mitten im Volksgedränge auf den Strassen Jerusalems (Hltzm.), deutet der Text schlechterdings nicht an. — Dass der Griechische Name des Phil. V. 21 auf Griechische Bildung (Hengst.) oder Verkehr mit Griechen deutet (Keil), ist doch eine ganz künstliche Annahme. Da von einer Vermittelung ihres Begehrens bei Jesu (so gew. und noch Hltzm.) nach dem einfachen Wortlaut keine Rede, so ist die Vermutung, dass Philippus wegen seiner bedächtigen, leicht bedenklichen Natur (Meyer, Luth., Ebr.) sich gescheut habe, die Bitte vor Jesum zu bringen, und erst in Gemeinschaft mit dem angeblich (vgl. God., Keil, Schnz.) rascher entschiedenen Andreas den Mut dazu gefunden, ebenso haltlos, wie alle Reflexionen darüber, ob Jesus die Bitte gewährt (Thol., B.-Crus. u. ältere), oder sie nachher habe gewähren wollen, aber durch die Stimme vom Himmel V. 28 davon abgebracht sei (Meyer), ebenso, ob in dem V. 23 f. folgenden Wort, das keinesfalls an die Griechen gerichtet ist (gegen Ebr., Stier, Whl.), mittelbar eine Ablehnung ihres Antrags (Ew., Hengst., God.) oder eine Gewährung liege (Luth.). Lies V. 22 mit ABL das wiederholte ερχεται statt και παλιν (Rcpt., Treg. a. R.).

die ihm zu teil wird, wenn er als der Einzigartige unter den Menschenkindern (1 52) erkannt ist. — V. **24** zeigt in einem (ganz synoptisch-artigen) Gleichnis, dass es zu dieser Verherrlichung unter den Völkern erst kommen kann nach seinem Tode, der also, wenn die Stunde zu jener gekommen ist, unmittelbar bevorstehen muss. Dasselbe wird mit so feierlicher Versicherung (*ἀμὴν ἀμήν*) eingeführt, weil die Vorstellung seines Todes den Jüngern immer noch so schwer zugänglich war. Wie I Kor 15 36 f. wird die Auflösung des Weizenkornes, das, nachdem der neue Pflanzenkeim daraus hervorgegangen, der Verwesung verfällt, mit dem Tode verglichen. Der Sinn dieses Gleichnisses ist also: Wie das Weizenkorn verwesen muss, ehe es Frucht bringen (*φέρειν*, vgl. Mk 4 8) kann, so kann es auch erst durch meinen Tod hindurch zu einer reicheren und weiteren Ausbreitung meines Werkes kommen. Das irdische Leben und Wirken Jesu erscheint also auch hier, wie Mt 15 24, nach Gottes Ordnung an Israel gebunden. Vgl. 4 37 f. 10 16. 11 52*). — V. **25** ist im wesentlichen Wiedergabe von Mt 10 39 und zeigt, da dieser allgemeine Satz in V. 26 ausdrücklich auf die Jünger angewandt wird und nur sehr uneigentlich auf Jesum Anwendung leidet, dass und warum der ihm bestimmten Notwendigkeit (V. 24) sich keiner entziehen darf. Auch hier bezeichnet *τὴν ψυχὴν αὐτοῦ* die Seele als Trägerin des leiblichen Lebens (10 11. 15), und das Akumen der Rede liegt gerade darin, dass jedesmal erst bei dem rückweisenden *αὐτήν* die Seele als Trägerin des höheren Lebens gedacht ist. Nur wird in Johanneischer Weise das Erretten und Preisgeben derselben auf den Gegensatz des *φιλεῖν* (Mt 10 37)

---

*) Das *ἀποκρίνεται* V. 23 (Tisch., WH., Treg. txt. nach ℵBLX) statt des Aor. der Rept. ist Konformation nach dem doppelten *ἔρχεται* V. 22. Es bleibt immer unnatürlich, die Stunde absolut zu nehmen von der in dem Bewusstsein Jesu gegenwärtigen hora fatalis *κατ' ἐξοχήν* und das *ἵνα* von *ἐλήλυθεν* abhängig zu machen (Meyer, Hltzm.). Das *δοξασθῇ* kann hier nicht von der Erhöhung zum Himmel, wie 7 39, genommen werden (Meyer, God., Hengst., Keil, Hltzm.), oder gar von seiner leiblichen Verklärung (Luth.), da im Zusammenhange gerade nicht auf sie, sondern auf seinen Tod als Vorbedingung für seine Anerkennung unter den Heiden reflektiert wird. In dem Gleichnis V. 24, das sicher nicht mit Beziehung auf die Griechischen Mysterien gewählt ist (Luth., God., Hltzm.), findet kein Ineinandersein von Bild und Sache statt (Hengst.), sondern das Naturverhältnis wird rein für sich dargestellt. Unzulässiges Allegorisieren ist es, wenn man den Grund der in ihm dargestellten Gottesordnung darin sucht, dass erst durch den Tod das individuelle, in sich verschlossene Dasein in eine andere Daseinsform übergeht, in welcher sich sein Leben voll zu erschliessen vermag (Luth., vgl. schon de W., Meyer), da doch Jesus Kap. 6 sich schon in seinem irdischen Leben als das Brot des Lebens darstellt. Hengst. trägt sogar die dogmatische Reflexion auf die sühnende, stellvertretende Bedeutung seines Todes ein.

und *μισεῖν* (Lk 14 26) zugespitzt: *Wer seine Seele lieb hat,* d. h. sein an sie gebundenes irdisches Leben nicht fahren lassen will, *verliert sie,* d. i. er bewirkt dadurch, dass sie dem Tode, der ewigen Verdammnis verfällt: *und wer seine Seele hasst in dieser* (irdischen, vgl. 11 9) *Welt* (sie mit Freuden hingiebt, wie etwas, was ihm an dem Gelangen zum ewigen Heile hinderlich ist und insofern gehasst werden muss), *wird für das ewige Leben* (vgl. 4 36) *sie bewahren,* weil sie im vollendeten Messiasreich zum ewigen Leben (in verklärter Leiblichkeit) gelangt. — V. **26.** *ἐμοί*) mit Nachdruck vorantretend, deutet an, dass in dem Dienste dessen, der durch den Tod hindurchgeht zur Vollendung seines Werkes (V. 24), man bereit sein muss, ihm auf dem Wege seiner Lebenshingabe nachzufolgen (bem. die Näherbestimmung des synoptischen *ἀκολουθεῖν* Mt 10 38). Nur dann kann man auch an seiner zukünftigen Herrlichkeit teilnehmen. Das Praes. in *ὅπου εἰμὶ ἐγώ* (7 34) vergegenwärtigt die Zukunft, wo er sich in derselben befinden wird. Die Aquivalenz dieser Vergeltung wird, wie oft in synoptischen Aussprüchen (vgl. Lk 12 37. 14 11), dadurch hervorgehoben, dass sein Schicksal sich in sein Gegenteil wandelt, weshalb die Verba die Betonung haben, während vorher *ἐμοὶ — ἐμοί* den Nachdruck hatte: *wer mir* (in der bezeichneten Weise wahrhaft) *dient* und sich dadurch erniedrigt, *ehren wird ihn der Vater,* und zwar durch die Aufnahme in dieselbe himmlische Gemeinschaft mit ihm, in die Jesus eingeht*).

V. **27.** *ἡ ψυχή μου*) ist, wie überall im biblischen Sprachgebrauch, ganz synonym mit *τὸ πνεῦμα*, auf welches 13 21 eine gleiche Erschütterung (vgl. 11 33) zurückgeführt wird (vgl. auch 11 38): denn die *ψυχή* ist eben das geistige Element im Menschen, und das *πνεῦμα* wird im Menschen zur Seele (vgl. Weiss, Bibl. Theol. § 27), weshalb es ganz gleich ist, ob die Affekte auf diese oder jenes zurückgeführt werden (vgl. Lck., de W.). Hier ist die *ψυχή* genannt, weil es sich um die Hingabe derselben (V. 25) handelt. Die Vergegenwärtigung seines Leidens und

*) Das *ἀπολέσει* der Rcpt. V. 25 (Treg. a. R.) statt *ἀπολλύει* (ℵBL) ist dem Fut. im Parallelgliede konformiert; V. 26 verbindet die Rcpt. gegen entscheidende Zeugen die Parallelsätze durch *καί*. — Der V. 25 darf nicht auf die Gesinnung bezogen werden, in welcher Jesus der göttlichen Notwendigkeit entgegenkommt (Ew., vgl. Godet, Whl.). Auch hier heisst *ψυχή* nicht: sein Leben (Lck., God.) oder sein Selbst (Luth., Hengst. nach Beng.). Das *ὅπου εἰμὶ ἐγώ* geht nicht (Euth.-Zig.), auch nicht zugleich (Ebr. auf seinen Leidensweg, sodass Forderung und Verheissung vermischt wären. Der Einschaltung beider Sprüche an dieser Stelle liegt die Erinnerung daran zu Grunde, wie Jesus bei den Synoptikern vielfach die Weissagung seines Leidensgeschicks mit der Mahnung zu gleicher Opferbereitschaft an die Jünger verknüpft (Mk 8 34 ff., Mt 10 24 f., Lk 12 50 f.). Der Fortgang der Rede nimmt darauf weiter keine Rücksicht.

Todes erschüttert Jesum plötzlich mit Bangigkeit und augenblicklichem Schwanken der menschlichen, wider das Schwerste, das er noch überstehen soll, sich sträubenden Empfindung (vgl. Lk 12 50), die nicht nur nichts Unsittliches hat, sondern deren Mangel sogar die sittliche Grösse und den Wert seiner Aufopferung herabsetzen würde (vgl. Dorner, Jesu sündlose Vollk. p. 6 u. selbst Schnz.). Daher ist er für den Augenblick ungewiss, was er erbitten soll (*τί εἴπω*, Conj. deliber.) und fragt: soll ich etwa sagen: *rette mich aus dieser Stunde?* So Chrys., Theophyl., Jansen, Grot., Lampe u. v., auch Lchm., Thol., Kling, Schweiz., Maier, Lange, Ew., God., Keil, Whl., Hltzm. Das *πάτερ* spricht nicht dafür, dass er das Gebet wirklich ausspricht (gegen de W., Lck., Meyer, Luth., Hengst., Ebr.), da darin nur angedeutet liegt, dass er im Bewusstsein der väterlichen Liebe solches erbitten könnte. Entscheidend aber ist das Folgende, wo nicht das Gebet, sondern die Reflexion über das, was er thun soll, sich fortsetzt. Die bereits gekommene Stunde (V. 23) ist es, aus deren Macht er errettet werden will, damit sie ihn nicht in den nach V. 24 ihm drohenden Tod führe. Daher kann das *διὰ τοῦτο* in der Einwendung, die er sich selbst macht (*ἀλλά*: *doch nein*), nur darauf gehen, dass die Stunde zu diesem Ziele führt (Grot., Beng., Lange, God., Keil). Der Gedanke an seine göttliche Bestimmung (*ἦλθον*) hebt ihn über das Schwanken menschlichen Wünschens hinaus*). — V. 28. Das wiederholte *πάτερ* entspricht dem Drange des kindlichen Affekts, und das *σου* steht im nachdrücklichen Gegensatz gegen die Beziehung, welche das Gebet Jesu, um das es sich V. 27 handelte, auf ihn selbst hatte. Zum Bewusstsein des göttlichen Zwecks seines Leidens hindurchgedrungen, bittet Jesus um die Erfüllung desselben in der Verherrlichung des göttlichen Namens, der von aller Welt erkannt und gepriesen werden soll (*δόξασον*, vgl.

---

*) Die Empfindung des göttlichen Zornes wird von Bez., Calv., Cal., Hengst., Keil dogmatisierend in V. 27 eingetragen. Ganz willkürlich bestimmt man die *ψυχή* als Sitz der natürlichen Gefühle (God.), des individuellen Schmerzes (Olsh.), des inneren Lebens in seiner Passivität (Luth.) im Gegensatz zu dem tieferen Lebensgrund des *πνεῦμα* (Meyer) als der das Seelenleben bestimmenden geistigen Macht (Keil) in seiner Unterschiedenheit vom Leibesleben (Ebr.). Das *διὰ τοῦτο* ergänzt Ebr.: um sie ganz und gar durchzumachen, wobei er an Abkürzung der Stunde denkt. Unmöglich kann es vorwärts weisen auf die in dem Gebet V. 28 erflehte Verherrlichung des göttlichen Namens (Lck., Brückn., Whl.), was Meyer vergeblich durch das mehr unverbundene und wie stossweise Pulsieren der tiefbewegten Rede zu erklären versucht. Kontextwidrig freilich sind die Erklärungen: um gerettet zu werden (Lampe) oder: damit die Welt erlöst werde (Olsh. u. ältere), zu weit zurückgreifend die Beziehung auf V. 24f. (de W.), gekünstelt die von Hengst.: damit meine Seele erschüttert werde.

V. 23). Der Name Gottes ist seine Bezeichnung nach seiner Selbstoffenbarung, die sich in der Vollendung seines Heilsratschlusses durch den Tod Jesu als dem Höhepunkt seiner Liebe vollendet. — *οὖν*) dieser Bitte entsprechend, *kam eine Stimme vom Himmel* (Mt 3 17). Meyer dringt nach den Alten mit Thol., Olsh., Kling, Hofm., Lange, Ebr., Luth., God., Keil, Schnz., Whl. u. a. darauf, dass dies eine wirkliche, aus dem Himmel in donnerähnlichem Laut ertönende Stimme gewesen sei, die bestimmt die folgenden Worte ertönen liess, deren Verständlichkeit nur durch die subjektive Stimmung bedingt gewesen sein soll. Hierin aber liegt eben ein Widerspruch, da eine Stimme, deren Hörbarkeit von geistigen Bedingungen abhängig ist, unmöglich eine in sinnlichen Lauten vernehmbare sein kann. Da nun aber aus V. 29 zweifellos erhellt, dass das sinnlich Vernehmbare ein Donner war, so folgt, dass derselbe, in diesem Augenblick erschallend, den (empfänglichen) Jüngern als göttliche Antwort auf das Gebet Jesu erschien und somit Vermittler einer Gottesoffenbarung wurde, die natürlich Johannes in Worte kleiden muss. Vgl. Paul., Kuin., Lck., de W., Maier, Bäuml. und selbst Hengst. Das *καὶ — καί* ist auch hier: sowohl — als auch, vgl. 6 36. 7 28. 9 37. 11 48: *ich habe* (meinen Namen) in deiner Sendung und deinem ganzen bisherigen Wirken *verherrlicht, und will* ihn *wieder verherrlichen*, nämlich in deinem Tode (Lck., de W., Whl.), in dem von Jesu gemeinten Sinne. — V. 29. *ἑστὼς κ. ἀκούσας*) vgl. 3 29. Da den Empfänglichen der Donner Träger einer Gottesoffenbarung war, so kann Joh. es als die blosse Meinung der (unempfänglichen) Menge hinstellen, dass ein (blosser) Donner gekommen sei. Dem sinnlichen Ohr war wirklich nichts anderes (und nicht ein donnerähnliches Reden) vernehmbar gewesen: aber andere, die wenigstens eine Ahnung von der Bedeutsamkeit dieses Donners hatten, meinten, es habe ein Engel zu ihm geredet. Vgl. Act 23 9. — V. 30. *ἀπεκρίθη*) geht auf die beiden Äusserungen aus dem Volke (V. 29), die darin eins waren, dass sie die Stimme zu sich selbst in keine Beziehung setzen. Auch Jesus erkennt also in dem Donner eine Antwort auf sein Gebet: aber da er nach 11 42 einer Bestätigung der Erhörung seines Gebetes nicht bedurfte, erscholl die Stimme nicht um seinetwillen, sondern um ihretwillen. Sie sollten erfahren, dass sein Gebet erhört sei, dass also, was er ihnen jetzt über die Bedeutung der Stunde, der er entgegengeht, sagen will, die von ihm erflehte und von Gott zugesagte Verherrlichung des göttlichen Namens sei*). —

*) Zur Erläuterung der Auffassung des Donners durch Joh. die spätere Jüdische Ansicht von Bath-Kol (vgl. Lübkert, StKr. 1835, 3) heranzuziehen, ist ganz verkehrt, da ja die alttestamentliche Anschauung

V. **31**. *νῦν κρίσις* etc.) *Jetzt tritt eine richterliche* (nach dem Kontexte: verurteilende) *Entscheidung über diese Welt ein*, d. i. über die den Glauben verweigernde Menschheit des *αἰὼν οὗτος*. Indem die Welt ihn verwirft und seinen Tod (V. 24. 27) herbeiführt, hat das mit seiner Erscheinung begonnene Gericht (3 19. 9 39) sich vollendet. Vgl. Luth., Schegg, Schnz. Das mit triumphierender Siegesgewissheit wiederholte *νῦν* hebt hervor, wie der Teufel, der diese Gott und Christo feindliche Welt beherrscht (*ἄρχων τ. κόσμου τούτου*, wie er bei den Rabbinen als Regent der Heiden שר העולם heisst, vgl. schon Lk 4 6), aus der Welt, die ja eben als sein Herrschaftsgebiet bezeichnet war, herausgeworfen wird. Mit der Vollendung des Erlösungswerkes im Tode Jesu beginnt dies *ἐκβάλλεσθαι*, indem eine Seele nach der anderen ihm abgewonnen wird, was natürlich nicht ausschliesst, dass der Teufel immer noch gegen dies Verdrängtwerden ankämpft, und so auch noch als fortwirkend bezeichnet werden kann (vgl. Eph 2 2). — V. **32**. *κἀγώ*) triumphierend voranstehend: und ich werde an die Stelle des teuflischen Regiments meine eigene Herrschaft setzen. Das *ὑψωθῆναι ἐκ* (vgl. Ps 9 14) bezeichnet seine Erhöhung zu Gott durch den Tod (7 33) als die Vorbedingung davon (daher das konditionale *ἐάν* statt des temporalen *ὅταν*, vgl. I Joh 2 28), dass er seine Wirksamkeit auf alle, die zum *κόσμος* gehören, ausdehnen kann, indem er sie zu seiner Person (bem. das nachdrückliche *πρὸς ἐμαυτόν*) zieht, d. h. seiner Führung unterstellt (vgl. 10 16) und so der Herr-

---

von dem Donner als der Stimme Jehovas (Ps 29. Job 37 4 u. ö.) als Anknüpfungspunkt vollkommen ausreicht. Auch die Meinung anderer, dass ein Engel zu ihm geredet habe, zeigt ja deutlich, dass es sich nur um verschiedene Deutungen der im Donner ertönenden Stimme handelt, da ein Reden, dessen Worte nicht vernehmbar sind (Meyer), keinesfalls auf die Vermutung führen kann, eine Engelrede zu sein. Auch die Deutung, die Jesus nach V. 31f. der im Donner enthaltenen Stimme giebt, geht ja weit über die Johanneische Deutung in V. 28 hinaus. Denn in dem *δι' ὑμᾶς*, das übrigens nicht an die Jünger gerichtet (Thol.), liegt keineswegs bloss, dass sie dieselbe für sich nutzen sollen (Meyer, vgl. Luth.), wie auch keine Hindeutung darauf, dass Gott ihnen nahe gewesen (Hltzm.). Ganz willkürlich ergänzen Keil, Schnz. als Objekt des *δοξάζειν* beide Male Jesum selbst, Meyer nimmt das *δοξάσω* dem Parallelismus entgegen von seiner Erhebung zur *δόξα*, God. von der Erleuchtung der Heiden. Es kann kontextgemäss nur aus dem Vorigen *τὸ ὄνομά μου* ergänzt werden, womit aber nicht der Vatername gemeint ist, der durch die Verherrlichung des Sohnes (Lck., de W.) oder durch sein Ausharren im Leiden (Whl.) verherrlicht wird, geschweige denn seine Offenbarung als letzter Richter der Welt (Ebr.). — Das *ουν* zwischen *ο οχλος* V. 29, das in B ausgefallen, haben Treg. u. WH. i. Kl., das *και* vor *ακουσας* ist in ℵD go. sah. cop. (Tisch.) nur weggelassen, weil die Koordination der beiden grammatisch und sachlich so verschiedenen Part. Anstoss erregte. Vgl. D 11 31.

schaft des Teufels abgewinnt. Es folgt daraus aber keineswegs, dass keiner mehr dem Teufel zugehörig bleibt (Meyer); denn sein ἑλκύειν ist sowenig ein unwiderstehlich wirkendes, wie das des Vaters (6 44), vgl. God. Aber während es in seiner irdischen Wirksamkeit auf Israel beschränkt war, erstreckt es sich dann auf alle Menschen, sodass man dem Gedanken die Spitze abbricht, wenn man es auf die beschränkt, die sich von ihm ziehen lassen (Lck., Luth., Whl.). — V. **33**. σημαίνων) vgl. Apk 1 1. Act 11 28. Es besagt nicht, dass Jesus das ὑψωθῆναι von seiner Kreuzerhöhung gemeint habe (Meyer, vgl. Lck.), was selbstverständlich wegen des ἐκ τῆς γῆς ganz unmöglich ist (gegen die Väter und die meisten älteren, auch noch Kling, Fromm., Hengst., God., Keil), sondern Joh. findet vielmehr bedeutsam, dass in dem Worte, womit Jesus seine Erhöhung bezeichnet, zugleich eine Andeutung der Todesart liege, durch die er zu derselben gelangen sollte, was ja 8 28 unzweifelhaft und nach der Deutung des Evangelisten auch 3 14 der Fall ist*).

Dass die Seelenangst Jesu in Gethsemane in seinem inneren Leben nicht vereinzelt und unvermittelt eingetreten sein, sondern in ähnlichen, wenn auch mit dem Nahen der Katastrophe sich steigernden Gemütserschütterungen ihr Vorspiel gehabt haben wird, lässt sich von vorn herein voraussetzen und wird durch Lk 12 49 f. bestätigt. Die Art, wie sich in unserer Erzählung der Todesgedanke, der diese Erschütterung herbeiführt, an das Interesse knüpft, das Hellenen für ihn zeigen (V. 23 f.), beruht auf der mit Mt 15 24 übereinstimmenden Voraussetzung,

---

*) Von dem Siege des Messianischen Heilswerkes und der Erhebung Jesu zur himmlischen Herrlichkeit, wodurch die Welt in ihrer Ohnmacht dargestellt wird (Meyer), ist die κρίσις V. 31 sowenig zu verstehen, wie von der Befreiung der Welt (Augustin., Cyr., Grot.), der Entscheidung über ihren künftigen Herrscher (Beng., Beza), ihrer Überwindung (de W.), oder gar ihrer Sichtung (Ebr., vgl. God.). Natürlich wird dadurch, wie schon der fehlende Art. zeigt, das Endgericht (5 27) nicht ausgeschlossen (gegen Hilg. Lehrb. 274, der hier die gnostische Vorstellung von dem Betruge des Teufels durch die Ermordung des von ihm nicht erkannten Sohnes Gottes findet). Von einem »transcendenten Vorgange in der Geisterwelt« (Hltzm.) ist keine Rede. Das ἐκβληθ. ist nicht willkürlich durch ἐκ τ. οὐρανοῦ (Olsh. nach Lk 10 18. Apk 12 8), ἐκ τῆς ἀρχῆς (Euth.-Zig., Bez., vgl. Theoph.) oder ἐκ τ. βασιλείας (Ew.) zu ergänzen. Dass Jesus V. 32 für seine Erhöhung ein anderes Wort als 3 14. 8 28 gewählt haben sollte (Meyer), ist sehr unwahrscheinlich, da er wegen des jeden Doppelsinn ausschliessenden ἐκ τ. γῆς die Hindeutung auf den Erfolg seines Kreuzestodes nicht beabsichtigt haben kann (gegen Bez., Luth., Ebr., Schnz.); selbst der Evangelist muss V. 33 dieselbe für eine unabsichtliche, wie 11 51, gehalten haben (vgl. de W.). WH. hat a. R. i. Kl. V. 32 παντα statt παντας nach ℵD it. vg. go. Die Vermittelung des ἑλκύειν durch den Geist (Meyer, Luth., Hengst.), wie die Einführung zur himmlischen Herrlichkeit (Lck., Thol., Ew., Keil, Schnz., vgl. auch Meyer) wird rein eingetragen.

dass Jesus seinen irdischen Beruf an Israel gebunden wusste, welche bei einem Schriftsteller des zweiten Jahrh. gewiss nicht vorauszusetzen ist. Wenn die Kritik in der Scene mit den Hellenen ein absichtsvolles Vorspiel der weltgeschichtlichen Verklärung Christi in der Heidenwelt findet, so ist das schon durch die skizzenhafte Darstellung V. 20ff. ausgeschlossen, die man ja andrerseits so unklar findet (de W., Neand., Hltzm.), und in die die Hauptsache erst von den Exegeten wortwidrig eingetragen zu werden pflegt. Die angebliche Kombination der herabgemilderten Gethsemanescene mit der (vergeistigten) Verklärungsgeschichte hängt teils an der kontextwidrigen Fassung des δοξάζειν, teils an der Himmelsstimme, die in der naivsten Weise V. 29 auf einen Donner reduziert wird, teils an dem Engel Lk 22 43, der späterer legendenhafter Zusatz in unserem Texte ist.

V. **34.** ἡμεῖς) *wir unsrerseits haben aus der* (normgebenden) *Schrift* (νόμος, wie 10 34) *vom Messias gehört* (nämlich durch Vorlesung, vgl. Mt 5 21), *dass er bleibe,* d. h. am Leben bleibe, vgl. Phl 1 25. Sie denken an die Schriftlehre vom ewigen Reiche des Messias, welches sie als irdisches fassen (vgl. Stellen wie Ps 110 4. Jes 9 5f. Dan 7 13f.). Damit finden sie das Wort des V. 32, das wegen des ἐκ τ. γῆς jedenfalls auf seinen Abschied von der Erde deutet, unvereinbar, wenn auch das δεῖ ὑψωθῆναι τὸν υἱὸν τ. ἀνθρ. eine der häufigen ungenauen Rückweisungen ist. Das δεῖ war dadurch gegeben, dass sie aus V. 32 einen schriftwidrigen Lehrsatz abstrahieren, und der Menschensohn durch V. 23 (so gew.), wobei der ὄχλος nach V. 29 ja zugegen gewesen sein muss (gegen Meyer); doch können sie allerdings auch, durch seine häufige Selbstbezeichnung veranlasst, geradezu auf Dan 7 13f. reflektieren, indem sie in derselben seinen Messianischen Anspruch sehen. *Wer ist denn dieser* schriftwidrige, sonderbare *Menschensohn,* dem jenes ὑψωθῆναι bevorstehen soll? — V. **35.** Jesus geht auf die aufgeworfene Frage nicht ein, sondern verweist die Frager auf das Eine, was ihnen not thue. Die Befolgung dieses Einen musste ja von selbst alle jene Zweifel und Fragen ihnen lösen. *Noch kurze Zeit* (7 33) *ist das Licht,* d. h. der Inhaber und Träger der göttlichen Wahrheit, *unter euch. Wandelt wie,* d. h. demgemäss, dass (ὡς, vgl. Gal 6 10) *ihr das Licht habt* (vgl. 8 12), d. h. nutzt das Licht und lasst euch erleuchten, *damit die Finsternis euch nicht überfalle* (vgl. 1 5. I Th 5 4). Die Finsternis, d. h. der Zustand des Unerleuchtetseins ist als eine feindliche Macht gedacht, die sich dann ihrer gänzlich bemächtigt. Wie gefährlich dies wäre, zeigt der mit καί angeschlossene parabolische Satz (vgl. 11 9. 9 4). Wie *der, welcher in der Finsternis,* die ihn überwältigt hat, *wandelt, nicht weiss, wo er hingeht* (3 8), so geht der Unerleuchtete, ohne das unselige Ziel zu kennen, ins ewige Verderben fort; vgl. I Joh 2 11.

— V. 36. ὡς τ. φῶς ἔχετε) nachdrucksvolle Wiederholung und Voranstellung: *demgemäss wie ihr das Licht habt* (V. 35), *glaubet an das Licht.* Die Überzeugung davon, dass er das Licht sei, ist eben das dem Haben des Lichtes entsprechende Wandeln. Nur dadurch können sie solche werden, die in ihrem ganzen Wesen vom Licht sich bestimmen lassen (υἱοὶ φωτός, vgl. Lk 16 8. Eph 5 8). — Das ἐκρύβη ἀπ' αὐτῶν (anders als 8 59) vollzog sich wohl durch seinen Rückzug nach Bethanien in den Kreis seiner näheren Freunde. Doch kann dieser Rückzug aus seiner öffentlichen Wirksamkeit, wenn die Ermahnung V. 35f. noch befolgt werden sollte, nicht unmittelbar nach diesen Worten erfolgt sein. Aber der Evangelist schliesst hier die Darstellung der öffentlichen Wirksamkeit Jesu (vgl. Ebr. gegen Olsh.) *).

V. 37—50. Rückblick des Evangelisten. — τοσαῦτα) wie 6 9. Obwohl der Evangelist selbst nur eine beschränkte Zahl erzählt hat, lässt er doch auch sonst auf die Menge der Wunder hinweisen (7 31. 11 47), die er als bekannt voraussetzt: *obwohl er vor ihren Augen* (ἔμπροσθεν αὐτῶν, wie Mk 9 2) *so viele Wunder gethan hatte, glaubten sie doch nicht,* d. h. der Mehrzahl nach (vgl. 1 10f.). Bem. das Imperf. ἐπίστευον von ihrem dauernden Verhalten. — V. 38. ἵνα — πληρωθῇ) wie Mt 1 22. Da der Prophet nur den göttlichen Ratschluss verkündigt, so muss sein Wort im Verlauf der geschichtlichen Entwickelung erfüllt werden. Es setzt das aber voraus, dass ihr Nichtglauben trotz aller Wunder von Gott selbst herbeigeführt war (gegen Ebr., Luth.). Die Stelle ist Jes 53 1, genau nach den LXX: *Herr, wer hat geglaubt unserer*

*) Die Frage V. 34 ist keineswegs blosse Chikane (Hengst., vgl. Schnz.), da für sie wirklich eine Schwierigkeit vorlag, und zeigt durchaus nicht, dass ihnen die Benennung Menschensohn für Jesum unbekannt ist (Brückn.), oder dass sie vermuten, er möge damit einen anderen als sich gemeint (Bäuml.) oder sich als einen Vorläufer des Messias bezeichnet haben (vgl. Luth., God., Ew., Ebr.), da ja das Vorhergehende voraussetzt, dass sie das υἱὸς τ. ἀνθρ. als seine Selbstbezeichnung im Messianischen Sinne nehmen. Die ungenaue Rückweisung ist weder durch Reminiscenz an 3 14 oder 8 28 entstanden (de W., vgl. Hltzm.), noch braucht mit Thol. angenommen zu werden, dass V. 32 ungenau referiert war. — Die Rcpt lässt V. 34 nach AD^{1} Mjsc. das *ουν* fort (vgl. Treg. a. R.) und hat V. 35 nach 7 33 *μεθ υμων* (A^{1} Mjsc.) statt *εν υμιν.* Bei der Lesart *εως* (Rcpt. nach ℵ^{1} Mjsc., wie V. 36 nach X^{1} Mjsc.) muss das *περιπατειν* willkürlich ergänzt (sc. im Lichte: Brückn., Schnz., im Glauben: God.) oder geradezu umgedeutet werden (Theoph., Hengst.: nach V. 36: glaubet an das Licht, B.-Crus.: entscheidet euch, macht einen Lebensplan). Die Bedeutung quamdiu (Bäuml., Schnz., Whl.) hat ὡς nicht. Die σκοτια ist nicht bloss die Zeit, wo sie das Licht nicht mehr haben (de W.), aber auch nicht das Unheil, in welches sie geraten werden (Keil, vgl. Schnz.).

Predigt (eig. dem von uns her Vernommenen, vgl. z. Röm 10 16)? Der Plur. *ἡμῶν* fasst in der Deutung des Evangelisten Gott und Christum zusammen. *Und wem ist der Arm Jehovas* (plastischer Ausdruck der Macht Gottes, vgl. Lk 1 51. Act 13 17. Jes 51 5. 52 10) *offenbart worden,* nämlich in meinen Wunderzeichen? — V **39**. *διὰ τοῦτο*) wie immer bei Joh. (vgl. z. 10 17) auf das Vorherige bezogen, spricht nun direkt aus, was V. 38 Voraussetzung war: weil in ihrem Unglauben sich die Weissagung des Jesaja erfüllen musste (vgl. auch de W., Hengst., Hltzm.), *konnten sie nicht glauben.* Das *ἠδύναντο* wird aber in dem das *διὰ τοῦτο* näher exponierenden *ὅτι* zurückgeführt auf das von Jesaja geweissagte Verstockungsgericht, das überall in der Schrift die menschliche Verschuldung voraussetzt, und daher weder auf deterministische (Hltzm.), noch auf dualistische (Hilg.) Vorstellungen führt. Die solange nicht glauben wollten, kommen endlich nach Gottes heiliger Ordnung dahin, dass sie nicht mehr glauben können*). — V. **40**. Die Stelle ist Jes 6 9. 10, mit freier Abweichung vom Grundtexte und den LXX wiedergegeben (vgl. Mk 4 12. Mt 13 14 f.). Was im Grundtexte der Prophet auf Befehl Gottes vollziehen soll, wird von Joh. als von Gott selbst gethan dargestellt, wozu leicht die Erinnerung, wie die LXX die Stelle wiedergeben (verstockt worden ist das Herz u. s. w.), veranlasste. Das Subjekt ist, wie sich dem Leser von selbst versteht und auch der ganze Kontext darbietet, Gott. *Geblendet hat er ihnen die Augen und verhärtet das Herz, damit sie nicht sehen mit den Augen und* (nicht) *merken mit dem Herzen, und sich* (nicht) *wenden* (umkehren), *und ich sie* (nicht) *heile,* nämlich von ihrer sittlichen Verderbtheit, die als Krankheit gedacht ist. Das heilende Subjekt aber ist Christus, sodass nach Johanneischer Deutung der Prophet auch hier in der ganzen Stelle den Messias redend einführt, wie V. 38 (vgl. schon

---

*) Die Klage des Propheten über den Unglauben seiner Zeit gegen seine (und seines Gleichen, *ἡμῶν*) Predigt und gegen die von ihm verkündigte Machtwirksamkeit Gottes fasst der Evangelist als eine Klage des Messias, den er im Geist über den Unglauben seiner Zeitgenossen reden hört, nicht als etwas Allgemeingiltiges, das sich in Jesu Geschichte wiederholen musste (de W.), weil Israel dasselbe war, wie zu den Zeiten der Väter (Luth., Whl., vgl. God.), also nur typisch Messianisch. Weder ist *ἡ ἀκοὴ ἡμῶν* die Predigt, die wir in Christo vernehmen (Luth., Hengst., Keil, Schnz., vgl. Euth.-Zig.), noch *ὁ βραχίων κυρίου* Christus selbst (Augustin, Phot., Euth.-Zig., Beda, Jansen, Maldon., Calov. u. a.). Das *τοσαῦτα* V. 37 heisst nicht: so grosse (Lck., de W. u. a.). Gegen den Johanneischen Gebrauch und den Zusammenhang der Rede zerreissend nehmen Theophyl., Beza, Jansen, Lampe u. m., auch Lck., Thol., Olsh., Maier, B.-Crus., Brückn., God., Schnz., Keil, Whl. das *διὰ τοῦτο* präparativ. Chrys., Theoph., Euth.-Zig., Wolf nehmen das *ἠδύναντο* im Sinne von nolebant.

Nonn., Beng. und selbst Luth., Schnz.). — V. 41. *τὴν δόξαν αὐτοῦ*) geht auf den Messias, der in *ἰάσομαι* V. 40 Subjekt ist. Nach Jes 61ff. hat der Prophet zwar Gottes Glorie geschaut, aber Johannes hat eben erkannt, dass der in Jesu erschienene Messias der gottgleiche ewige Logos war, der alle Gottesoffenbarung auch im alten Bunde vermittelte (1 4), dessen Herrlichkeit also auch in den Alttestamentlichen Theophanien geschaut wurde. Das *καὶ ἐλάλησεν περὶ αὐτοῦ* hängt noch von *ὅτι* ab; den Nachdruck hat *ἐλάλησεν* als Korrelat von *εἶδεν*. Nur weil er den Messias, von dem er weissagte, in seiner Herrlichkeit geschaut hatte, konnte er denselben so redend einführen. — V. 42. *μέντοι*) wie 4 27, verstärkt noch das *ὅμως* (Gal 3 15): *gleichwohl doch*, d. h. trotz des vorher allgemein ausgesprochenen Urteils über den Unglauben der Juden, *glaubten viele selbst von den Sanhedristen* (7 48) *an ihn, aber um der Pharisäer willen*, die als die Jesu feindlichste Partei am eifrigsten auf jede Regung zu seinen Gunsten lauerten, *wagten sie es nicht zu bekennen* wegen des Beschlusses 9 22. — V. 43 giebt als Grund davon an, dass sie *die von den Menschen kommende Ehre vielmehr* (potius, wie 3 19) *liebten, als* (bem. das verstärkende *ἤπερ*, wie II Mak 14 42) *die, welche Gott erteilt.* Vgl. 5 44 *).

V. 44 ff. *Ἰησοῦς δὲ ἔκραξεν*) vgl. 7 28. 37, stellt diesem schwächlichen Halbglauben gegenüber, was Jesus über die Bedeutung seiner Person und seines Wortes laut und feierlich vor allem Volk verkündigt hatte, sodass jedermann es hören konnte. Da aber V. 36 die öffentliche Wirksamkeit Jesu abgeschlossen und die folgenden Worte keine bestimmte Situation voraussetzen, sondern fast nur Reminiscenzen an frühere Aussprüche enthalten, so ist es der Evangelist, der noch einmal alles zusammenfasst, was in dem Selbstzeugnis Jesu nicht nur diesen Halbglauben, sondern erst recht jenen Unglauben V. 37 verurteilt, ohne dass man deshalb den Aor. plusquamperfektisch zu nehmen braucht **). — *ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ* etc.) hebt hervor,

---

*) Das von *ἵνα μή* abhängige (vgl. zu Mt 13 15) *ἰάσομαι* V. 40 ist nicht Negligenz (Thol.), geht aber auch nicht auf Gott (so gew., auch de W., Hengst., Keil), der ja Subjekt der Verba in der 3. Person ist. Lamp., Kuin. beziehen auf ihn auch die *δόξα αὐτοῦ* V. 41, vgl. auch Keil, der deshalb *ταῦτα* mit auf V. 38 bezieht. — Die Rcpt. konformiert den Aor. in *πεπωρωκεν* (gegen ABLX), hat *επιστραφωσιν* aus den LXX (gegen ℵBD) und emendiert den Ind. in *ιασωμαι* fast nur nach L. Das *οτε* V. 41 (Rcpt., Treg. a. R. nach D^{1} Mjsc. Vers.) ist Emendation des unverstandenen *οτι*. Bem. noch das *υπερ* statt *ηπερ* bei WH. a. R. (ℵLX) in V. 43, wo God. an Personen wie Gamaliel denkt, Meyer an Nikodemus und Joseph v. Arimathia.

**) So im wesentlichen Beng. im Gnomon, Michael., Morus, Kuin., Lck., Thol., Olsh., Maier, B.-Crus., Reuss, Lange, Brückn., Weizs., Ebr., Bäuml., Ew., Luth., God., Keil, Schnz., Hltzm. Dagegen lassen Chrys. u. d. älteren

wie der Glaube an ihn darum gefordert werden könne, weil er im Grunde nur (*οὐ — ἀλλά*, schlechthin verneinend, gegen Schnz.) Glaube an Gott sei. Dem Wortlaut nach durchaus neu, sagt der Spruch doch nur, was mit der göttlichen Sendung Jesu gegeben war. Da seine Lehre nicht sein ist, sondern des, der ihn gesandt hat (7 16), so ist auch die Überzeugung von der Wahrheit seiner Worte, die Gottes Worte sind (8 47), ein Glaube an diesen seinen Absender (vgl. 5 24). — V. **45** geht vom Glauben auf die durch Jesum ermöglichte Art seiner Entstehung zurück. Denn *wer ihn sieht* (6 40), *sieht in ihm seinen Absender,* weil er die volle Offenbarung des Vaters ist. Vgl. 8 19. 10 30. 38. — V. **46**. *ἐγώ*) *ich* (und kein anderer) *bin als Licht* (8 12. 9 5), d. h. als Mitteiler der göttlichen Heilswahrheit, *in die Welt gekommen, damit, wer an mich* als an das Licht *glaubt* (und sich darum von mir erleuchten lässt, vgl. V. 36), *nicht in der Finsternis* (V. 35) *bleibe.* — V. **47** geht nun von der Seligkeit des Glaubens zum Gericht des Unglaubens über, wie es überall da eintritt, wo man äusserlich seine Worte hört, aber sie nicht bewahrt (*φυλάξῃ*, wie Lk 11 28), sodass sie dauernd ihre Wirkung ausüben und den Glauben bewirken können. Zur Sache vgl. 8 31 f. *Ich* für meine Person *bin sein Richter nicht,* was noch allgemein (nicht vom jüngsten Gericht) gemeint ist, da es durch die Verweisung auf 3 17. 8 15 begründet wird. — V. **48**. *ὁ ἀθετῶν ἐμέ*) wie Lk 10 16. Das Verwerfen Jesu zeigt sich eben in dem Nichtannehmen seines Wortes, welches die Autorität Jesu fordert, und welches zu dem *φυλάσσειν* V. 47 führen würde. Bem. das nachdrucksvoll vorantretende *ἔχει*: *er hat seinen Richter* (vgl. 5 45. 8 50) in dem von Jesu geredeten Worte, welches am letzten Tage, d. h. am Tage des Gerichts (6 39 f.) bezeugen wird, dass sie gehört haben, wer er ist, und danach richten, ob es angenommen oder verworfen ist. Vgl. 7 51, wo das Wort des Gesetzes richtet und erkennt. — V. **49**. *ὅτι*) begründet die ent-

---

Jesum wirklich noch einmal öffentlich auftreten: Hengst., Kling finden hier den Abschluss der Rede in V. 36, der in ipso discessu gesprochen (Lampe, Schegg), Whl. nach Besser, ZlTh. 1852. p. 617 ff. sogar den Beginn der Rede Jesu an seine Jünger. Baur findet in dieser rekapitulierenden Rede nur einen neuen Beweis, wie dem Joh. die geschichtliche Erzählung eine blosse Form seiner Darstellung sei (vgl. auch Hilg., Keim III, p. 65. 109), und auch de W. lässt dem Evangelisten sich die Erinnerung an die Reden Jesu unter der Hand zu einer wirklichen, aber nie so gehaltenen Rede gestalten. Vgl. dagegen Brückn. Aber charakteristisch für die Stellung des Evangelisten zu den Reden Jesu bleibt dies Verfahren. Hätte er im übrigen den Anspruch gemacht, dieselben wörtlich wiederzugeben, so hätte er die Aussprüche Jesu nicht in dieser freien Weise ohne wörtliche Rückbeziehung und in selbstgemachter Zusammenstellung rekapitulieren können.

scheidende Bedeutung, welche damit seinem Worte beigelegt ist, dadurch, dass es nicht aus eigener Initiative geredet (ἐξ ἐμαυτοῦ, vgl. 7 17 ἀπ' ἐμαυτοῦ), sondern von seinem Absender selbst ihm aufgetragen ist. *Der Vater, der ihn gesandt hat, hat ihm ein* solches *Gebot gegeben* (10 18). Das τί εἴπω bezeichnet die Lehre nach ihrem Inhalte, das τί λαλήσω nach der Art ihrer Verkündigung (vgl. 8 43). — V. **50**. ἡ ἐντολὴ αὐτοῦ) nämlich der eben vorher näher bezeichnete Auftrag seinem Inhalt nach, also das ihm zu reden aufgetragene Wort (Lck., de W., Ew.) ist, wie 6 63, die Vermittelung ewigen Lebens, das man im Glauben an das Wort unmittelbar empfängt (5 24). Eben darum (οὖν) redet er, was er redet, genau so, wie es ihm der Vater (bei seiner Beauftragung) gesagt hat. Vgl. 8 28. Beachte die Korrelation von ἐγώ und ὁ πατήρ *).

Kap. XIII.

Das dritte Hauptstück dieses Teiles (Kap. 13—17) bringt die Vollendung der Selbstoffenbarung Jesu vor seinen Jüngern und zwar zunächst die Darstellung des letzten Mahles mit ihnen (Kap. 13).

V. **1**. πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα) Das durch die Stellung des δέ hervorgehobene πρό blickt auf die letzte Zeitbestimmung (12 1) zurück. Da nun mit dem δεῖπνον am Abend des 14. Nisan (Vorabend des 15.) das eigentliche Fest begann, kann hier nur der Abend des 13. Nisan gemeint sein. Vgl. sogar Schnz. **). Diese so nachdrücklich vorangestellte Zeit-

---

*) Es ist ganz unnötig, V. 47 mit Meyer, Hltzm. nach Buttm. p. 145 einen doppelten Genitiv anzunehmen, wie gerade Lk 6 47. Act 22 1 zeigt. Das voranstehende, von τῶν ῥημάτων abhängige μου erhält nur durch die gesperrte Stellung noch stärkeren Nachdruck. Das ἀκούειν steht also nicht vom gläubigen Anhören (Lck.), und das φυλάσσειν, wofür die Rept. (א Mjsc.) nach V. 44. 46 πιστευση hat, nicht vom Befolgen des Wortes (Meyer, vgl. Schnz.), was bei Joh. τηρεῖν heisst. Es schwächt nur den Gedanken von V. 48, wenn man an die Stelle des Wortes Jesum selbst als den Träger und Vollstrecker seines Wortes setzt (Meyer). Schnz. findet in dem τί εἴπω κ. τί λαλήσω V. 49 nur Fülle des Ausdrucks. Die ἐντολή V. 50 ist nicht der Auftrag Gottes selbst als Träger seines Heilswillens (Meyer), oder als die bestimmende Macht der Wirksamkeit Jesu (Luth.).

**) Trotzdem denken Hengst., Lange, Luth., Keil nach Hofm., Schriftbew. II, 2. p. 205 an den Abend des 14. Nisan behufs Harmonisirung mit den Synoptikern (s. z. 18 28), während der Ausdruck absichtlich die Vorstellung, die sich aus diesen ergiebt, als ob Jesus das letzte Mahl mit seinen Jüngern am Passahabend gehalten habe (Mk 14 12), rektifiziert. Sie behaupten nämlich, dass der 14. Nisan noch nicht zur ἑορτή, sondern nur, wie 12 1, zum πάσχα gezählt werde, und berufen

bestimmung kann sich aber nicht auf eine Nebenbestimmung, sondern nur auf die Thatsache selbst, die berichtet werden soll, beziehen, muss also zu ἠγάπησεν gehören (Lck., Hengst., God., Ew., Luth., Schnz.) und damit, da alles von V. 2 an Folgende nur die Art dieses ἠγάπ. exponiert, der Sache nach auf alles Kap. 13—17 Erzählte gehen. Das εἰδώς (vgl. 6 61) muss, da das Vorantreten des Part. vor das Subj. nur motiviert ist, wenn es sich eng an die Zeitbestimmung anschliessen und die Bedeutung derselben für die Aussage des Hauptsatzes hervorheben soll (vgl. Hltzm.), mit »als« aufgelöst werden. Auch so bleibt es sachlich das Motiv des Folgenden (vgl. Keil), da Jesus das dort Erzählte unmittelbar vor dem Passah that, weil dies die Zeit war, wo *er wusste, dass ihm die Stunde gekommen war* (vgl. das Gegenteil in 7 30. 8 20), *um* (ἵνα, vgl. 12 23) *überzugehen* (μεταβῇ, vgl. 5 24. I Joh 3 14) *aus dieser Welt* (12 25) *zum Vater.* Das ἀγαπήσας dagegen bildet einen Bestandteil des Nachsatzes, während das εἰδώς den Vordersatz vertritt, was aber erst dann hervortritt, wenn man das εἰδώς mit »als« auflöst, dieses aber mit »da«: *da er geliebt hatte die Seinen,* d. h. die Zwölfe, die er sich erwählt hatte, wie einst Israel erwählt war (1 11). Der Zusatz τοὺς ἐν τῷ κόσμῳ ist keineswegs entbehrlich, sondern entspricht dem ἐκ τ. κόσμ. τ. und deutet an, dass mit seinem Scheiden aus der Welt er sie verlassen musste und daher seine bisherigen Liebesbeweise die waren, die er ihnen während seines irdischen Lebens mit ihnen erwiesen. Auch das ἠγάπησεν steht von der thatsächlich ihnen erzeigten Liebe (vgl. I Joh 4 10. 19); und das εἰς τέλος geht nicht bloss auf den Liebesbeweis, den er ihnen schliesslich, zuletzt (Lck., de W., Luth., Meyer nach Lk 18 5) gab, sondern darauf, dass er ihnen darin aufs höchste, im höchsten Grade (Chrys., Euth.-Zig., God., Schnz. nach II Mak 8 29. I Th 2 16) seine Liebe erwies, was keineswegs eine unpassende Gradmessung ergiebt (gegen Meyer, Luth.), sondern der natürlichen Anschauung entspricht, dass die Liebe am intensivsten im Augenblick des Abschieds fühlbar wird. Der Vers bildet die Überschrift des ganzen Abschnitts Kap. 13—17 und bezeichnet alles, was Jesus beim letzten Mahle redete und that, als seinen letzten, höchsten Liebeserweis, als die Vollendung seiner Liebesoffenbarung (vgl. God., Keil). Der Gedanke liegt nahe, dass Joh. das letzte Mahl Jesu

---

sich dafür auf Num 28 16 ff. Lev 23 5 f., obwohl letztere Stelle zeigt, dass höchstens der eigentliche Passahtag von der ἑορτὴ τῶν ἀζύμων unterschieden werden könnte, was doch gerade nach Ex 12 8. Jos 5 11 (vgl. Mt 26 17) ganz unmöglich ist. Allerdings ist hier nicht unmittelbar gesagt, wie lange vor dem Fest das Folgende spielt; aber dass es der Abend des 13. war (der also auf den Donnerstag fiel), folgt aus V. 29. 18 28. 19 14. 31. Vgl. auch Isenberg, d. Todestag des Herrn. 1868. p. 7 ff.

mit seinen Jüngern nicht als ein gesetzliches Passahmahl, wie die Synoptiker, sondern als das Vorbild des christlichen Liebesmahles darstellen will (vgl. Hltzm. p. 176) *).

V. 2—20. Die Fusswaschung. — *καί*) et quidem, leitet die nähere Darstellung des V. 1 erwähnten Liebesbeweises ein. Das artikellose *δείπνου* kann nur ein gewöhnliches Mahl sein, wie 12 2. Bem. das mit dem Praes. *ἐγείρεται* V. 4 korrespondierende Praes.: *als ein Mahl gehalten wird.* Jedenfalls hatte man sich nach V. 4. 12 bereits dazu niedergelegt (vgl. Keil); aber es soll der erste Anlass der folgenden Gespräche lebhaft vergegenwärtigt werden. Dagegen soll der zweite Gen. abs., wie das *ἤδη* zeigt, die Nähe der entscheidenden Katastrophe hervorheben und damit den dunklen Hintergrund der Scene andeuten, der in der Entlarvung des Verräters (V. 18. 21 ff.) hervortritt (vgl. God.). Daher sagt erst das im Satz mit *ἵνα* mit Nachdruck an den Schluss gestellte Subjekt (Luth., Bäuml.), wer es war, dem der Teufel bereits ins Herz gegeben hatte, dass er ihn (in die Hände der Feinde) überliefern sollte**). — V. 3. *εἰδώς* etc.)

---

*) Die Zeitbestimmung gehört also weder zu *εἰδώς* (Kling, Riggenb., Graf, StKr. 1867. p. 741 ff.), wo sie auch viel zu vage und unbestimmt wäre, noch zu *ἀγαπήσας* (Wiesel., Thol.), wo sie eine ganz unnatürliche Einschränkung ergäbe, geschweige denn zu *ἐγείρεται* (Bleek, de W., Ew., Keil u. m.), was eine durch nichts angedeutete Parenthesierung alles dazwischen Stehenden und die (unmögliche) Wiederaufnahme des *εἰδώς* V. 1 in V. 3 fordert. Whl. bezieht es gar auf V. 21! Das *εἰδώς* kann weder mit: obgleich (Hengst., Bäuml.), noch mit: weil (Meyer u. d. meisten, vgl. noch Schnz.) aufgelöst, und das *ἀγαπήσας* nicht dem *μεταβῇ* subordiniert werden (Meyer: wenn er geliebt hätte), was seiner offenbaren Korrelation mit *ἠγάπησεν* nicht entspricht. Es ist auch nicht dem *εἰδώς* asyndetisch koordiniert (so gew.). Ein *ἀεί* (de W., vgl. schon Nonn.) oder *ἀπ' ἀρχῆς* oder *πάλαι* oder dergl. ist dabei durchaus überflüssig und wird nur durch die falsche Fassung von *εἰς τέλος* notwendig; aber »bis an das Ende« (de W.) oder: »bis zuletzt« (Whl.) heisst das artikellose *εἰς τέλος* nicht. Bei dem *ἠγάπησεν* denken Meyer und die meisten an den letzten Liebeserweis, den er ihnen in der Fusswaschung gab, aber diese ist im Folgenden (vgl. bes. V. 13 f.) als Akt nicht sowohl der Liebe, sondern der demütigen Herablassung dargestellt; Augustin, Graf an das Liebeswerk seines Leidens, das aber nicht den Seinen speziell, sondern der ganzen Welt zu gute kam. Das *ἐληλυθεν* (Rcpt. nach *Δ* Mjsc.) statt *ηλθεν* ist wohl aus 12 23.

**) Wegen der Korrespondenz mit *ἐγείρεται* ist es nicht nötig, zu erklären: während man im Begriffe ist, Abendmahlzeit zu halten (Meyer, Thol., Hengst., Luth.), oder mit der Rcpt. *γενομενου* (AD*Δ* Mjsc.) zu lesen. Vergeblich sträuben sich Thol., Hofm., Hengst., Luth., Keil dagegen, dass das artikellose *δειπνον* nicht das Passahmahl sein kann (vgl. Ebr., Wichelh. p. 158). Denn dass *δειπνον* in Redensarten wie *ἐπὶ δείπνον ἐναι* artikellos steht, beweist nicht, dass es hier, wenn das bestimmte altheilige Festmahl oder das aus den Synoptikern bekannte *δειπνον* gemeint wäre, so stehen könnte; und wenn man sagt, dass es diese Bestimmtheit durch die Zeitangabe in V. 1 empfängt, so müsste das eben

heisst nach Meyer u. den meisten (vgl. schon Euth.-Zig.): *obgleich er wusste, dass der Vater ihm alles*, d. h. die Ausführung aller seiner Heilsratschlüsse (3 35), die jetzt erst ganz ermöglicht wird, *in die Hände gegeben hat*. Der Hinweis auf seinen himmlischen Ursprung erinnert an die Voraussetzung davon, wie der auf seinen Heimgang zum Vater (7 33) an das, was jene Ausführung ermöglicht. Beides erhebt ihn so hoch über die Jünger, dass der Akt demütigen Dienens damit aufs schärfste kontrastiert*). — V. **4**. ἐγείρεται) vgl. 11 29. Beachte, wie die ganze Darstellung vergegenwärtigt ist; dem Praes. histor. entsprechen die Participia Praes. und Perf. γινομ., βεβλημ. und εἰδώς V. 2. 3. Absichtsvoll werden alle einzelnen Momente der Handlung, in denen Jesus sich als Knecht darstellt und so tief erniedrigt, geschildert. *Er legt das Oberkleid* (Plur., wie Mt 26 65) *ab*, das bei solchen Verrichtungen hinderlich war, *und gürtet sich selbst mit einem Schurz* aus Leintuch (linteum). Das Act. (vgl. Ez 23 15) hebt mehr als das Medium (21 7) die Selbstverrichtung hervor. — V. **5**. εἶτα) vgl. Mk 4 17. 8 25: *danach schüttet er Wasser* (βάλλει, wie Mk 2 22) *in das* (dastehende) *Waschbecken und begann* (ἤρξατο, bei den Synoptikern so häufig, markiert wohl einfach den Beginn der Handlung nach den ausführlich geschilderten Vorbereitungen) *die Füsse der Jünger zu waschen* (Ex 30 21) *und sie zu trocknen* (vgl. 11 2. 12 3) *mit dem Schurz, damit er* (ᾧ, attrahiert statt ὅ, wie Apk 1 13) *umgürtet war*. Die kleine Gesellschaft hatte keinen Sklaven, der, wie sonst, dieses Geschäft verrichtete, und keiner der anderen hatte sich

---

durch den rückweisenden Artikel angedeutet sein (vgl. z. B. 21 20). Die Rcpt. hat erleichternd ιουδα σιμωνος ισκ. vor ινα (Lchm. nach AD^{1}Mjsc.) und schreibt παραδω statt -δοι (ℵBD). Keinesfalls kann das Herz des Teufels gemeint sein (gegen Meyer), da, selbst wenn man den Anthropomorphismus nach Analogie von Act 13 22 für möglich hält (vgl. dagegen God., Ew.), wohl das Planfassen eines Menschen (das sich irgendwie kundgiebt, wie hier in den Besprechungen mit den Hohenpriestern, Mk 14 10 f.), aber nicht das des Teufels auf einen bestimmten Moment fixiert werden kann. Der koordinierte zweite Gen. abs. kann nicht andeuten, dass die Zeit drängte (Lck.), und nicht die Frechheit des Judas (Olsh.) oder die Grösse der Liebe (Ebr., Keil, Schnz., vgl. de W.) oder Herablassung Jesu fühlbar machen (Euth.-Zig., vgl. Chrys., Calv. u. m., auch Luth., Ebr.). Auch Meyer trägt zu viel ein.

*) Das εἰδώς kann nicht das εἰδώς V. 1 wieder aufnehmen (gegen Bleek, Ebr., Hltzm., vgl. Whl., der, wie Ew., es auch mit: da auflöst), da der Inhalt dieses Satzes, sowie sein logisches Verhältnis zum Hauptsatz ein verschiedenes ist. Denn dass gerade das Bewusstsein seiner Hoheit ihn zu der folgenden Handlung trieb, um ein desto schlagenderes Beispiel zu geben (God.), ist doch sehr künstlich. Das πάντα geht nicht auf die unbeschränkte Messianische Machtfülle (Meyer). Die Rcpt. hat nach εἰδως das Subj. ο ιησ. (Lchm. i. Kl. nach A^{1}Mjsc.) aus V. 1 eingeschaltet und gegen ℵBL δεδωκεν statt des Aor. nach 3 35 (Lchm.).

dazu bereit gefunden*). — V. 6. ἔρχεται οὖν) wie er nun bei diesem νίπτειν von einem zum anderen kam. Es folgt daraus, dass Jesus den Anfang bei einem anderen gemacht hat, aber es ist ganz die rasche, lebhafte Art des Petrus, wonach er zuerst dem Gefühl des Unpassenden, das diese Handlung für die Würdestellung des Herrn hat, Worte giebt. Nach Meyer liegt der Ton auf dem voranstehenden σύ und dem πόδας am Schlusse; doch ist es gewiss eben so absichtlich, dass das μου in gesperrter Stellung voran und dicht neben σύ tritt, woraus sich schon von selbst ergiebt, weshalb nicht ἐμοῦ steht. Zu dem Praes. νίπτεις vgl. das λιθάζετε 10 32 und ποιεῖς V. 27. — V. 7 nimmt Jesus den Gegensatz des σύ μου auf (Luth., God.), indem er hervorhebt, wie Petrus (σύ), der nur die äussere That des Waschens ansieht, nicht weiss, was er (ἐγώ) damit im Sinne hat. Zu γνώσῃ vgl. 7 17. 8 28. 32. Das μετὰ ταῦτα geht, wie das γινώσκετε V. 12 zeigt, auf die V. 13 ff. gegebene Belehrung (Luth., God., Keil, Schnz.)**). — V. 8. Petrus, statt sich in wahrer Bescheidenheit zu fügen, wie es ihm zukam, weigert sich nun kategorisch und mit leidenschaftlicher Entschiedenheit (bem. das οὐ μή und das εἰς τὸν αἰῶνα, wie 4 14. 8 52. 11 26); er zeigt dadurch, dass die Bescheidenheit, die ihm die Weigerung eingiebt, nicht frei ist von natürlichem Eigenwillen und von dem Hochmut, der sich keinen Liebesdienst gefallen lassen will. Da aber Jesus nicht gekommen ist, sich dienen zu lassen, sondern

---

*) Meyer bezieht das ἤρξατο darauf, dass der angefangene Akt erst nach der Unterbrechung durch Petrus (V. 6 ff.) fortgesetzt wurde (Hltzm.). Als Anlass der Fusswaschung denkt man gewöhnlich den Rangstreit der Jünger (Lk 22 24 ff.), der nach God. über den ersten Platz bei Tische entstand, nach Hengst., Ebr. über die Frage, wer die Fusswaschung vollziehen solle. Meyer hält sie für ein Erzeugnis des Augenblicks, aus eigener Erwägung dessen, was den Jüngern und seinem Werke so not that (vgl. Ew., Gesch. Chr. p. 542, Schnz., auch wohl Luth., Whl.), Baur fand hier nur eine erdichtete symbolische Handlung, welche die weggelassene Abendmahlseinsetzung ersetzen solle und an die Demutsrede Mt 20 26 f. Lk 22 26 f. anknüpfe (vgl. Strauss, Scholt., Keim, Hltzm.), Weisse fand sie theatralisch (p. 272) und liess sie aus dem Spruch V. 10 entstanden sein; Schenk. will sie nur aus dem letzten Mahle Christi verbannen. Vgl. für die Geschichtlichkeit schon Schweiz. p. 164 ff.

**) Jesus begann also nicht bei Petrus selbst, wie die Katholiken annehmen (vgl. Beda, Corn. a. Lap., Jansen nach Augustin., Nonn.), doch auch B.-Crus., Ew., weil jeder andere ebenso sich geweigert hätte, und Hengst., weil bei dieser Gelegenheit die Rangordnung der Apostel kaum ignoriert werden konnte! Umgekehrt lässt ihn de W., wie Nonn. den Judas, den letzten sein nach Chrys., der mit Euth.-Zig. Judas für den ersten hält. Die Rcpt. hat V. 6 ein και vor λεγει (Lchm.) gegen BDL und εκεινος nach αυτω (Treg. txt. i. Kl. gegen ℵB). Das μετὰ ταῦτα V. 7 geht nicht auf die spätere apostolische Erleuchtung und Erfahrung (Chrys., Grot., Thol., Hengst., Ew., Whl. u. a.).

zu dienen (Mk 10 45), so macht er den Petrus darauf aufmerksam, dass, wenn er sich nicht von Jesu Dienste leisten lassen will, wie dies Waschen einer ist (daher das allgemeine *ἐὰν μὴ νίψω σε* statt *τοὺς πόδας*), er keine Gemeinschaft mit seiner Person habe (*οὐκ ἔχεις μέρος*, wie Apk 20 6, vgl. II Sam 20 1), die ja eben behufs jenes *διακονεῖν* mit ihnen in Gemeinschaft tritt. — V. 9. Der rasche Umschlag und die Übertreibung, die in seiner Forderung liegt, ist ganz im Charakter des Petrus. Als ob von dem Mass des Waschens das Mass der Gemeinschaft mit ihm abhinge, will er, dem die Gemeinschaft mit Jesu bereits das höchste Gut geworden ist (6 68), sofort nicht bloss die Füsse, sondern auch die übrigen unbekleideten Körperteile, die Hände und das Haupt zur Waschung darbieten. — V. 10. Da sich die Wahl des Bildes in dem folgenden Parabelspruch hinlänglich aus der Anknüpfung an das Wort des Petrus von einer Reinigung an Haupt und Gliedern erklärt, so ist nicht nötig, vorauszusetzen, dass die Jünger vor Tische gebadet hatten. Der Erfahrungssatz des gemeinen Lebens: *Wer sich gebadet hat* (*λελουμένος*, vgl. II Pt 2 22), *hat nichts weiter nötig* (*οὐκ ἔχει χρείαν*, vgl. 2 25), *als die* (vom Wege wieder beschmutzten) *Füsse sich zu waschen; vielmehr ist er* (abgesehen von dieser nötigen Reinigung der Füsse) *rein am ganzen Leibe* soll keineswegs, wie man vielfach voraussetzt, die Deutung der Fusswaschung geben, die ja erst V. 12ff. folgt, oder die Deutung des Sinnes, in welchem Jesus V. 8 vom Waschen sprach, sondern die allgemeine Wahrheit veranschaulichen: »Wer einmal von Grund aus sittlich gereinigt ist, bedarf nur noch des Abthuns einzelner Fehler, die ihm immer noch ankleben werden, sonst aber ist er ganz rein«. Diese Wahrheit soll aber zunächst auf Petrus angewandt werden und zeigen, dass er einer Totalreinigung, wie sein Wort V. 9 sie fordert, in dem einzigen (symbolischen) Sinne, den es haben könnte, nicht mehr bedarf, sondern nur noch der Reinigung von einzelnen Fehlern, wie von dem eigenwilligen Hochmut, den sein Wort V. 8 sehen liess. Aber Jesus macht davon die Anwendung auf alle Jünger (*auch ihr seid rein,* Näheres vgl. zu 15 3), um den Seitenblick auf Judas hinzuzufügen, der diese Reinigung nicht erfahren hatte, und wenn derselbe sähe, dass er erkannt sei, ihn dadurch zur Entfernung zu bewegen. — V. 11. *ᾔδει γάρ*) vgl. 6 64: *denn er kannte seinen Überlieferer;* zu dem substantivischen Part. vgl. Mt 26 48*).

---

*) Das V. 8 gemeinte Waschen ist weder Bild der Sündenvergebung (Hengst., Luth. nach Ps 51 4), noch der sittlichen Reinigung (Meyer, Schnz., Keil), sagt weder, dass er sich nicht beschämen lassen will (Ebr.), noch dass er die demütige Liebe des Herrn nicht versteht (Lck., de W.) und sie nicht nachahmen will (God.); und das *ἔχειν μέρος*

V. **12**. ὅτε οὖν) vgl. 6 24, nimmt die V. 6—11 unterbrochene Erzählung vom Fusswaschen V. 5 wieder auf, die nun vollendet wird. Zu dem ἔλαβεν als Gegensatz des τίθησιν V. 4 vgl. 10 17 f., zu ἀνέπεσεν 6 10. Das γινώσκετε fragt, ob sie die Bedeutung seines Thuns verstehen (vgl. V. 7), die er ihnen jetzt erklären will. — V. **13**. φωνεῖτε) wie 10 3. Wie die Rabbinen-Schüler ihre Lehrer רבי und מר anredeten (Mt 23 8), so waren auch sie gewohnt, Jesum Lehrer (1 39) oder Herr (6 68) anzurufen. Über den Nominat. tituli vgl. Buttm., p. 132; im Artikel liegt das bei dem Anrufen gedachte σύ. — V. **14**. εἰ οὖν ἐγώ etc.) Das hinzugefügte ὁ κύριος καὶ ὁ διδάσκαλος macht das argumentum a majori ad minus fühlbar, weshalb hier auch das Hauptmoment ὁ κύριος im Unterschiede von V. 13 vorangestellt ist. Zu ὀφείλ. vgl. I Joh 2 6. — V. **15**. ὑπόδειγμα) vgl. Jak 5 10. II Ptr 2 6. Es liegt aber im Wesen des Beispiels, dass dasselbe nicht eine ihrer Form nach immer zu wiederholende, sondern eine ihrem ethischen Wesen nach nachzubildende Handlung ist, weshalb auch als Absicht der Beispielgebung (ἵνα) genannt wird, dass sie thun, wie, nicht, was er ihnen gethan habe. Das ethische Wesen der Fusswaschung aber ist die demütige Selbstverleugnung im Dienste der Liebe (jetzt auch Luth., Schnz., Keil). — V. **16** wird Mt 10 24 hierauf angewandt, nur mit bestimmterer Beziehung auf die Apostel als die Abgesandten Jesu: Wahrlich, ihr, die Geringeren, dürft euch dem nicht entziehen, was ich, der Grössere, hier geleistet habe. — V. **17**. ταῦτα) was ich euch hiernach (V. 13—16) durch die Fusswaschung an meinem ὑπόδειγμα dargestellt und zur Pflicht gemacht habe. Zu der allgemeinen Bedingung (εἰ) tritt die besondere (ἐάν: *falls ihr*) hinzu. Das Wissen ist objektiv gegeben, das Thun subjektiv bedingt. Das μακάριοί ἐστε geht auf die Beseligung, welche die Bewährung der echten Jüngerschaft mit sich

---

bezeichnet weder die Gemeinschaft mit Jesu am ewigen Leben (Ew., Luth., Meyer, Keil nach Mt 24 51, vgl. Dtn 12 12. 14 27), noch die Gemeinschaft der Gesinnung (de W.) oder den Segen derselben (God.). — Die Forderung des Petr. V. 9 ging nicht aus dem Gefühl seiner Bedürftigkeit hervor (Luth., Hengst. nach Lk 5 8), ist ihm aber auch nicht in antipetrinischer Tendenz (Strauss, Schweiz., Baur) als Verlangen nach einer ebionitischen Lavation (Hilg.) in den Mund gelegt. Ganz fern liegt V. 10 eine Anspielung auf die Taufe (Theod. Mopsv., Augustin., Rupert., Erasm., Jansen, Zeger, Corn. a Lap., Schöttg., Wttst. u. v., auch Olsh., B.-Crus., Ew., Hengst., God., Hltzm., vgl. dagegen Keil, Schnz.) und weder die Totalreinigung (Luth., God., Ebr.), noch die immer wieder notwendig werdende Reinigung (Olsh., Hengst.) darf auf die Sündenvergebung bezogen werden. Das ει μη (BCL, vgl. Lchm., Treg.) ist in der Rcpt. in η verwandelt (Meyer), wozu vgl. Win. § 56, 3. in ℵ mit τους ποδας ganz fortgelassen (Tisch., WH. i. Kl.). Auch V. 11 hat die Rcpt. gegen BCL das οτι nach ειπεν fortgelassen.

bringt*). — V. 18. *οὐ περὶ πάντων ὑμῶν λέγω*) scil. V. 17, worin, da Jesus nicht eine ausdrückliche Ermahnung, sondern eine Verheissung aussprach, die Voraussetzung lag, dass die Jünger es thun würden (vgl. schon Augustin.). Er aber weiss, was die Jünger nicht wissen können (bem. das betonte *ἐγώ*, vgl. Beng., Luth., Hltzm.), von welcher Beschaffenheit die sind, welche er erwählt hat (6 70), und dass er darum diese Voraussetzung nicht von allen hegen kann. Das *ἀλλ'* bildet nicht gerade den Gegensatz zu *οὐ περὶ πάντων ὑμῶν λέγω* (so gew.), sondern zu der scheinbar unerklärlichen Thatsache, dass unter seinen Erwählten einer war, der sein Vertrauen nicht mehr besass, vielmehr sein Verräter werden sollte. Da die Ergänzung eines *τοῦτο γέγονεν* oder dergl. (Olsh., God., vgl. Bäuml.) immer etwas Willkürliches behält, so liegt es am nächsten, eine schmerzliche Aposiopese anzunehmen, in der Jesus nicht ausspricht, was geschah, damit die Weissagung erfüllt werde. Dann aber fasst man das *ἵνα* am besten elliptisch, wie 1 s: *es* musste (*sollte*) *die Schrift erfüllt werden* (de W.). Die gemeinte Schriftstelle (*ἡ γραφή*, wie Mk 12 10. Lk 4 21) ist Ps 41 10, frei nach dem Grundtext angeführt: *der mein Brot isst* (*τρώγων*, wie 6 56), *hat seine Ferse wider mich erhoben.* Dass der, welchen er der engsten Gemeinschaft mit ihm (der Tischgenossenschaft) gewürdigt hat, bereits die Ferse (*πτέρνα*, wie Gen 3 15) wider ihn erhoben hat, um ihm den tötlichen Fusstritt zu versetzen, charakterisiert den Verräter. Erneuter Versuch, den Judas zur Entfernung zu bewegen (vgl. zu V. 10)**). — V. 19. *ἀπ' ἄρτι*)

*) Ganz willkürlich beschränkt Meyer (von der stillschweigenden Voraussetzung aus, dass V. 10 zur Deutung der Handlung gehöre) das *ὑπόδειγμα* auf die dienende Liebe, welche in aller Selbstverleugnung und Demut für die sittliche Reinigung und Läuterung anderer thätig ist. Die kontextwidrige Fassung des *ὀφείλετε* etc. im buchstäblichen Sinne hatte (erst seit dem 4. Jahrh., vgl. Ambros. de sacram. 3, 1. Augustin. ad Januar. ep. 119) die Einführung des Fusswaschens an den Getauften am Gründonnerstage (wie es noch der Papst übt) und anderer symbolischer Fusswaschungen zur Folge (späterhin auch bei den Mennoniten und in der Brüdergemeinde). Mit Recht aber hat die Kirche die Fusswaschung nicht unter die Sakramente aufgenommen, wie es sich in der Griechischen Kirche als Sitte in Klöstern erhalten hat (vgl. Bernh. Clarev.: sacramentum remissionis peccatorum quotidianorum). Dies gegen Bäuml. und besonders Böhmer StKr. 1850. p. 829 ff. — V. 12 lies nach BC syr. Orig. *και ελαβεν — και ανεπεσεν*, sodass der Nachsatz mit *ειπεν* beginnt, nicht mit *ελαβεν* (Lchm. nach AL, die das *και* davor streichen, vgl. ℵ Treg. a. R. i. Kl.) oder mit *αναπεσων* (Rcpt. nach D^{1} Mjsc., vgl. AL Lchm.: *και αναπεσων*). Nennen heisst *φωνεῖν* V. 13 nicht (gegen Hengst.). Statt *εδωκα* V. 15 hat Tisch. nach ℵ *δεδωκα*. Das *μακάριοί ἐστε* V. 17 geht nicht auf das Glück der jetzigen und zukünftigen *ζωή* (Meyer, vgl. auch Whl.) oder eine höhere Stellung bei Gott (God.).

**) Thol., Hengst. beziehen das *λέγω* auf V. 10 zurück, Meyer fasst das betonte *ἐγώ* im Gegensatz zu der göttlichen Bestimmung. Das

vgl. Apk 14 13. Mt 23 39: *von jetzt an,* da er es auch später noch thun will. Vorher (6 70. 13 10) hat er es ihnen noch nicht bestimmt eröffnet. Aber er thut es, *ehe es eintritt* (*πρὸ τοῦ*, wie 1 49), *damit, wenn es eingetreten sein wird* (vgl. Mt 23 15. 24 32), *sie glauben, dass er es sei,* scil. in dem die Schrift erfüllt wird, d. h. der Messias. — V. **20**, offenbar dem Sinne nach gleich Mt 10 40. Über die durch den Seitenblick auf Judas veranlassten Worte (V. 18. 19) hinweg schliesst sich der Vers an V. 16 f. an (Lampe, Storr, Klee, Maier) und hebt hervor, wie die von ihm geforderte Selbsterniedrigung die Würde seiner Gesandten sowenig beeinträchtigt, wie seine Würde darunter litt, dass er ihnen mit solchem demütigen Dienen voranging (vgl. God.: der Diener ist nicht grösser, aber auch nicht weniger gross, als der Herr, vgl. Whl.)*).

τινας statt *ους* (Rcpt., Treg. a. R.) ist entscheidend bezeugt. Das *ἀλλ'* darf nicht mit *ὁ τρώγων* verbunden werden (Seml., Kuin., Whl.), weil dies keinen passenden Gegensatz zum Vorigen ergiebt und dem zum Zwischensatz herabgedrückten *ἵνα ἡ γρ. πληρ.* sein Gewicht nimmt. Meyer, Luth., Schnz. ergänzen: *ἐξελεξάμην αὐτούς*, sodass ihre Wahl im Dienste des göttlichen Verhängnisses erfolgte, was nicht notwendig voraussetzt, dass Jesus sie in dieser bewussten Absicht vollzog (Hengst., Keil, Hltzm.); aber dies würde nur den Gegensatz dazu bilden, dass er sich in Judas getäuscht zu haben scheinen konnte, was doch im Vorigen nicht liegt. Auch hier ist die Psalmstelle nicht typisch gefasst, als ob auch der zweite David seinen Ahitophel haben (Lck., Luth., Keil nach Hofm.), oder als ob Christus alles erfahren müsse, was der leidende Gerechte erfuhr (de W., Hengst., God., vgl. auch Meyer), sondern der Messias ist redend gedacht. Olsh. denkt an die Speisung mit dem Brote des Lebens und erklärt das Bild aus dem Unterschlagen des Fusses beim Ringkampfe (*πτερνίζειν*); aber Jesus ward nicht überlistet (Schnz.). Das *μετ εμου* (Rcpt., Tisch.) statt *μου* ist nach Mk 14 18. Lk 22 21 konformiert. Tisch. liest nach ℵA auch hier *επηρεν* statt des Aor. *επηρεν*, vgl. V. 15.

*) Das einfache »jetzt« ist *ἀπ' ἄρτι* (V. 19) nie (gegen Olsh., Lck.). Lies nach BC *πιστευητε* (Treg. txt., WH.) statt *πιστευσητε*; es soll ausdrücklich hervorgehoben werden, dass mit der Erfüllung sofort der Glaube eintritt. Die Ergänzung des *ἐγώ εἰμι* durch: der Messias (Meyer, Schnz.), obwohl sachlich richtig, ist sprachlich ungenau. Willkürlich Hengst: die absolute Persönlichkeit, Ew.: der das gesagt hat. Von einem Irrewerden an seiner Messianität (de W., Luth., Hltzm., Whl.) ist nicht die Rede, nicht einmal von einer Stärkung ihres Glaubens auf Grund seines Vorhersagens (Meyer, Brückn., God.). Gezwungen scheint mir, in V. 20 den Gedanken zu finden, dass gerade diese Hoheit sie zu jener Selbsterniedrigung willig machen soll (Hengst., Brückn.). Luth., Keil nehmen den Vers von denen, die Christus uns als Objekte demütigen Liebesdienstes sendet. Kuin., Lck. (vgl. Wendt) hielten ihn für ein altes Glossem, Strauss für eine verkehrt angebrachte Reminiscenz an die Instruktionsrede. Nach Ebr. liegt der Schwerpunkt in der zweiten Hälfte, sodass das Zeugnis von seiner göttlichen Sendung an *ὅτι ἐγώ εἰμι* anknüpft, nach Meyer, Ew., Schnz. auf der ersten, sodass die Hoheit ihres Berufs sie im Blick auf den entmutigenden Eindruck des Verrats ermutigen soll (vgl. auch Calv., Grot.). Allein, wie sie durch den Verrat

V. **21—30.** Die Entfernung des Verräters. — *ταῦτα εἰπών*) vgl. 7 9. 9 6, geht hier auf seine Worte an die Jünger, welche der Gedanke an Judas (V. 18 f.) unterbrach. Erst nachdem er jene beendet, giebt er sich diesem Gedanken hin, der ihn aufs tiefste erschüttert. Hier wird diese Erschütterung auf das *πνεῦμα* zurückgeführt, wie 11 33 das *ἐμβριμᾶσθαι*, dagegen 12 27 auf die *ψυχή*. Nun aber geht Jesus dazu über, den Jüngern zu bezeugen (4 44), was ihm nach V. 10. 18 über die Pläne des Judas (13 2) auf übernatürliche Weise kund geworden. Die Ankündigung selbst lautet wörtlich wie Mk 14 18. — V. **22.** *ἔβλεπον*) malt, wie jeder vom anderen zu erfahren wünscht, wer es sei, *weil sie in Verlegenheit darüber sind* (*ἀπορούμ.*, wie Lk 24 4) *von wem er* (es) *sage*, was sie nach Mk 14 19 sehr glaubhaft (gegen de W.) durch das *μήτι ἐγώ* ausdrücken. — V. **23** schildert die Situation, welche das Folgende voraussetzt. Man lag mit dem linken Arme auf das Polster gestützt und die Füsse hinterwärts ausgestreckt, sodass die rechte Hand zum Essen frei blieb. Der zunächst Liegende reichte mit dem Hinterkopfe an die Gürtelbauschung (vgl. Lk 6 38) des Ersten, und hatte dessen Füsse in seinem Rücken; ebenso lag der Dritte am *κόλπος* des Zweiten. Vgl. Lightf. p. 1095 f. Wie das Sein *ἐν τ. κόλπῳ* (vgl. 1 18) ein Zeichen der zärtlichen Liebe, mit welcher der Vater das Kind umfängt (Lk 16 23 f.), so wird hier der eine von den Jüngern (6 8. 12 4), der am Busen Jesu (also zu seiner Rechten) lag, als der bezeichnet, welchen Jesus lieb hatte. Über diese Selbstbezeichnung des Evangelisten vgl. Einl. § 3, 1. 2. — V. **24.** *νεύει*) vgl. Act 24 10, setzt voraus, dass Petrus nicht unmittelbar neben Joh. lag, und dass er ihm erst einen Wink giebt, zu hören, was er leise zu ihm sagen will. In seiner Raschheit wählt Petrus den kürzesten Weg, zu ermitteln, wen der Herr meint, indem er voraussetzt, Joh. als Vertrauter Jesu werde es wissen oder könne es leicht erfahren (vgl. Ew.), wen dieser gemeint habe*). — V. **25.** *ἀνα-*

---

des Judas ihre Gesandtenstellung »geschmälert« sehen sollten, ist doch nicht einzusehen.

*) Das *ουν* V. 22 der Rcpt., das nur noch Treg. i. Kl. beibehält, ist wohl in BC lediglich nach der Endsilbe von *εβλεπον* ausgefallen (Meyer), wie 10 39 nach *εζητουν*, während es V. 25 nach *αναπεσων* (wie das *δε*, das die Rcpt. auch V. 23 nach *ην* hat, zeigt) allerdings bereits in ℵDL𝔞 Mjsc. (Tisch., Treg. a. R. i. Kl.) zugesetzt und dafür nach *αποχωρειται* V. 26 von ℵAD𝔞 Mjsc. (Tisch., Treg. a. R. i. Kl.) ausgelassen wird. Das *εκ* vor *μαθητων* V. 23 ist entscheidend bezeugt gegen die Rcpt. — Meyer nimmt vor V. 21 eine »abbrechende Pause« an, Hilg. bezieht *τῷ πνεύματι* fälschlich auf den göttlichen Geist; auch nach God. ist es eine »Erschütterung religiöser Art«, vgl. dagegen zu 12 27. In dem gegenseitigen Anblicken findet Brückn. Misstrauen (dagegen schon Grot.), Hengst. die Frage, ob sie dafür gehalten würden. In dem *ὅν*

πεσών) vgl. V. 12, weist durch οὕτως (46) auf V. 23 zurück und wird dann noch einmal durch ἐπὶ τὸ στῆθος (Apk 15 6. Lk 18 13) erläutert, um bemerkbar zu machen, wie der Lieblingsjünger seiner dort geschilderten Lage nach (mit leichter Wendung des Hauptes) den Herrn fragen konnte, ohne dass es die anderen hörten, und auch eine für ihn allein bestimmte Antwort erwarten. — V. 26. ἐγώ) betont, zeigt, wie er selbst ihm ein Zeichen geben will, indem er den Bissen, den er eben in die Hand nimmt, d. h. ein Stück Brot oder Fleisch für Judas in die dastehende Brühe eintaucht, und ihm giebt. Es war ein Zeichen, wie es sich dem Herrn als dem Hausvater eben zur Schonung des Verräters über Tische am nächsten darbot, und vielleicht nicht ohne sinnvolle Beziehung auf V. 18 (Schnz.). Bem. die feierliche Umständlichkeit in dem βάψας, wie in dem λαμβάνει καὶ δίδωσιν*). — V. 27. καὶ μετὰ τὸ ψωμ.) *und nach dem Bissen*, d. h. nachdem ihm Jesus den Bissen gegeben hatte. Das danach noch folgende τότε hebt den hochtragischen Moment geflissentlich hervor, wo Judas, mit dem Scharfblick des bösen

---

ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς V. 23 finden Beng., Hengst. eine von Jesu gegebene Deutung des Namens Johannes (Gotthold), was doch mindestens ὁ κύριος heissen müsste. Schnz. denkt den Petrus zur Linken Jesu liegend. Das πυθεσθαι τις αν ειη V. 24 (Rcpt. nach AD^1 Mjsc.) ist glossematische Erläuterung, die schon in ℵ neben dem richtigen και λεγει αυτω· ειπε τις εστιν, περι ου λεγει (BCLX it. vg. aeth. Orig.) in den Text gekommen ist. Hengst., God. bevorzugen die Rcpt., weil das λέγει mit dem νεύει im Widerspruch stehe. Auch in diesem Zuge finden Baur p. 320, Hilg. Evang. p. 335 antipetrinische Absichtlichkeit, vgl. zu V. 10 f.

*) Ob er dadurch ein Zeichen wirklichen und schmerzlichen Wohlwollens gegen Judas, dem jetzt noch das Gewissen hätte geweckt und gerührt werden können (Meyer, Hengst., God.), geben oder ihn zur Entscheidung drängen wollte (Luth., vgl. Ew.), erhellt nicht. — Tisch., Meyer ziehen V. 25 επιπεσων (ℵAD^1 Mjsc., Rcpt.) dem gewöhnlicheren αναπεσων vor; aber die Konformation nach 21 20 liegt sehr fern, dagegen die nach dem επι το στηθ. unmittelbar nahe. Auch sollte wohl der scheinbar tautologische Ausdruck vermieden und der Sinn ausgedrückt werden, dass er vom κόλπος Jesu hinauf, um dem Ohre näher zu kommen, sich an die Brust Jesu heranlegte. Daneben aber giebt das schwierige und schon darum sicher echte ουτως (BCLX^1 Mjsc.), das die Rcpt. (Treg. i. Kl.) fortlässt, gar keinen Sinn. Das schwerfällige ω εγω βαψω το ψωμιον και δωσω αυτω V. 26 (BCL cop. arm. aeth. Orig.) ist gewiss ursprünglich (gegen Meyer) und ward, zumal die Beziehung des ω zu δωσω sehr nahe lag, verfeinert in ω εγω βαψας τ. ψ. επιδωσω (Rcpt.). Nur das επιδωσω, das sonst bei Joh. nicht vorkommt, wird schon im ältesten Text wegen des gleich folgenden δίδωσιν in das Simpl. verwandelt sein. Dagegen ist das Comp. εμβαψας in der Rcpt. (Lchm.) statt des Simpl. eingebracht, wie das και statt ουν und das το ψωμιον, das dem Vorigen konformiert ist, zeigt. Lies nach B das einzig passende artikellose ψωμιον, obwohl nur WH. den Art. einklammert. Das umständliche λαμβανει και (BCLMX aeth. Orig.) streicht die Rcpt. (vgl. Treg. a. R. i. Kl.). Nach entscheidenden Zeugen lies, wie 6 71, ισκαριωτου statt des Dat. d. Rcpt. (Lchm.).

Gewissens das Zeichen Jesu verstehend und sich entlarvt sehend, die Brücken hinter sich abgebrochen glaubte und nun den definitiven Entschluss zur Ausführung seines lange geplanten Vorhabens fasste. Der Evangelist führt das auf ein Einfahren des Satan in ihn zurück, wie Lk 22 3 schon den ersten Plan des Verrats, sodass Judas jetzt erst ganz ein vom Teufel Besessener (Mt 12 45) wurde. Infolge dieser Entscheidung, die Jesus in dem Herzen des Judas las, spricht er: *was du zu thun vorhast* (vgl. V. 6. Win. § 40, 2), *thue schneller*. Im Komparativ liegt der Begriff: beschleunige es (eig. schneller, als du es thun zu wollen scheinst). Jesus will die lästige Nähe des Verräters los sein (Ambros., vgl. Lck., B.-Crus., Thol., God.), um die letzten Stunden mit seinen Gläubigen allein zu sein*). — V. 28. *οὐδείς*) auch Joh. nicht ausgenommen (gegen Beng., Kuin., Lange, Hengst., God.), welchem der Gedanke, dass schon jetzt der Verrat geschehen solle, und dass Jesus selbst zur Ausführung auffordere, sicher ganz fern lag. Daher verstand er sowenig wie die anderen, *zu welchem Behufe* (*πρός*, wie 4 35. 11 4) *Jesus dies zu ihm sagte*. — V. 29 begründet dies Nichtverstehen durch Nachweis zweier Vermutungen (*ἐδόκουν*, wie 11 13. 31), die, nach dem Vorigen beide gleich irrig, darauf herauskommen, Jesus habe den Judas aufgefordert, ein ihm als Kassenführer bewusstes Geschäft zu beschleunigen. Wenn die einen meinen, er solle kaufen, was (*ἃ ν* gleich *ἐκεῖνα ἅ ν*) sie zum Fest bedürfen, so war also das Fest, das mit der Festmahlzeit am 14. Nisan begann, noch nicht angebrochen (vgl. V. 1: *πρὸ τ. ἑορτῆς τοῦ πάσχα*), dies Mahl also nicht das ordnungsmässige Passahmahl, da sie doch sicher an die Einkäufe zu diesem denken (vgl. Bleek p. 129 f.). Auch wenn die anderen an die Armen dachten (bem. das betont vor *ἵνα* stehende *τ. πτωχοῖς*), so ist jedenfalls an die

---

* Dass Jesus den Judas dem Teufel überlassen und selber zur That aufgefordert habe (Hltzm., vgl. Whl.), ist völlig eingetragen. Der Imperat. ist freilich nicht permissiv (Grot., Kuin. u. m.), sondern fordert wirklich, nur nicht die Entscheidung des Jüngers (Ew.), die schon getroffen war, oder die Ausführung, die nur nach seinem Willen geschehen sollte (Luth., welcher voraussetzt, dass Jud. es ursprünglich nach dem Feste thun wollte, vgl. Keil). Es liegt auch keine fatalistische Härte darin (de W.) und kein Bewusstsein der unwiderruflichen göttlichen Bestimmung, der gegenüber keine Verzögerung rettet (Brückn.). Dass er zeigen will, wie er nach dem Heil der Welt noch brünstiger verlangt als Judas nach dem Lohn der Sünde (Hengst.), ist ebenso geraten, wie dass Jesus wirklich wünscht, die ihm bestimmte letzte Entscheidung (seine *ὥρα*) sobald als möglich zu überstehen (Meyer). Ebenso ist es eingetragen, wenn man von einer magischen Kraft des Bissens redet (de W.) oder sonst mit willkürlichen Reflexionen das Einfahren des Teufels in Judas motivieren will (vgl. Hengst., Luth., Meyer), das Joh. nach God. an der äusseren Haltung des Judas (vgl. Whl.), nach Keil mit psychologischer Gewissheit erkannte.

Festalmosen gedacht, die Judas nach ihrer Meinung aus der gemeinsamen Kasse austeilen sollte, da es doch sinnlos wäre, das gemeinsame Mahl zu verlassen, nur um irgend welche, an keine bestimmte Zeit gebundene Almosen auszuteilen, während sie offenbar dazu dienen sollten, ihnen die Festmahlzeit zu ermöglichen. Der Übergang in die indirekte Rede ist zu vervollständigen: oder er habe ihm jenes gesagt, damit er u. s. w. — **V. 30.** λαβὼν οὖν) an V. 27 anknüpfend, hebt nur noch hervor, wie Judas sofort den Kreis der Jünger verliess, um seinen Vorsatz auszuführen. Das ἦν δὲ νύξ erinnert an »die Nacht, da er verraten ward«, wie wohl nach I Kor 11 23 die Nacht, in der Jesus das letzte Mahl mit seinen Jüngern hielt, in der Überlieferung bezeichnet zu werden pflegte; darin liegt, zu welchem Vorhaben Judas nun schritt*).

Dass wir hier die Darstellung derselben Scene haben, wie Mk 14 17—21, wird schon durch die Übereinstimmung von V. 21 mit Mark. V. 18 klar. Aber nur durch Joh., der zweifellos die Entfernung des Judas vom Mahle als den Zweck dessen, was Jesus redete und that, andeutet, wird klar, wie nach Mk 14 43 plötzlich Judas erscheinen kann, ohne dass irgendwo vorher seine Entfernung erwähnt ist. Dazu kommt, dass der in sich sehr fragmentarische Bericht des Markus eigentlich nur durch eine verblasste Erinnerung an Worte wie Joh 13 18. 26 verständlich wird. Erst seine Bearbeitung in Mt 26 20—25 zeigt einen offenen Widerspruch mit Joh., den alle Künste der Harmonistik vergeblich zu entfernen suchen. Ihr gegenüber ist aber doch zweifellos der Bericht des Johannes keine Steigerung (Keim p. 265, Hltzm.), sondern eine Milderung, da weder Judas bis zu der frechen Frage, ob er es sei, fortschreitet, noch Jesus ihn vor allen Jüngern entlarvt, sondern nur seinem Lieblingsjünger als den V. 21 gemeinten Verräter andeutet.

V. 31—38. Die Vorhersagung der Verleugnung.

*) Wiesel. p. 366. 381. Thol., Lange, Luth., Bäuml., Hengst., Paul in d. StKr. 1866. p. 366f. behaupten, zum Einkaufen der Festbedürfnisse sei noch den ganzen folgenden Tag Zeit gewesen, wenn es der Vorabend des 14. Nisan war; aber aus der Darstellung erhellt nicht, dass die Jünger an ein augenblickliches Besorgen dachten, weil sie ja nicht wissen konnten, dass Judas sofort weggehen werde. Ob man in der Festnacht Einkäufe machen konnte (was doch sehr unwahrscheinlich ist), mag dahingestellt bleiben, jedenfalls konnte nicht mehr vom Einkauf der Festbedürfnisse schlechthin die Rede sein, wenn man bereits beim Festmahl sass, das doch die meisten Vorbereitungen erforderte. Vgl. dagegen auch Schnz. Das δὲ nach τοῦτο V. 28, das in B (WH. i. Kl.) fehlt, wird nach 2 17. 12 16 zu streichen sein. Ob mit dem ἦν δὲ νύξ absichtlich (Hengst.) oder ungesucht (Meyer) das Schauerliche des Moments charakterisiert oder auch die Nacht nur im Sinne von Lk 22 53 als die für sein Vorhaben günstige Zeit bezeichnet ist, lässt sich schwerlich bestimmen.

— *νῦν*) vgl. 12 27. 31, bezieht sich darauf, dass mit dem Weggehen des Judas (bem. das wiederholte *ὅτε οὖν ἐξῆλθεν*) die Stunde gekommen ist, die seinem irdischen Wirken ein Ende macht, und Jesus nun im Rückblick auf dasselbe das Resultat seines Wirkens ziehen kann, welches eben darin besteht, dass der einzigartige Menschensohn durch alles, was er geredet und gethan, verherrlicht ist, sofern die Seinigen (hier repräsentiert durch die Zwölfjünger) seine volle Herrlichkeit erkannt haben (11 4. 12 23). Vgl. Hengst., Keil. In ihm, d. h. in seinem Lebenswerk ist aber zugleich Gott verherrlicht worden, weil nun dessen ganzer in Jesu offenbar gewordener Liebesratschluss von allen Gläubigen erkannt wird (vgl. 12 28). — V. **32**. *εἰ ὁ θεὸς ἐδοξάσθη ἐν αὐτῷ*) feierliche Wiederholung, durch welche zugleich hervorgehoben wird, dass dem, was er für Gott gethan, nun auch (*καί*: etiam) das entspricht, was Gott für ihn thun wird, indem er ihn zu seiner (uranfänglichen) Herrlichkeit erhebt (*δοξάσει*, im Sinne von 7 39). Das *ἐν αὐτῷ* entspricht dem *ἐν αὐτῷ* V. 31 und geht also auf Gott, der, wie Christus ihn in all seinem Thun verherrlicht hat, nun auch in dem, was er thut, d. h. durch die von ihm Jesu zur Vergeltung für sein Lebenswerk geschenkte Erhöhung ihn verherrlicht. Zu dem zweiten *καί* vgl. 1 16: *und zwar wird er ihn sofort verklären**). — V. **33**. Der Gedanke an den Abschluss seines Lebenswerkes (V. 31) wie an die sofort bevorstehende himmlische Verklärung (V. 32) führt gleichmässig auf den Gedanken des nahen Abschiedes, der mit dem zärtlichen *τεκνία* (1 Joh 2 1) eingeleitet wird. *Noch bin ich eine Kürze* (*μικρόν*, Acc. Neutr., wie Job 36 2)

*) Das *νῦν* geht also nicht darauf, dass Jesus, indem er das Weggehen des Judas nicht durch seine Wunderkraft gehindert, die ganze Herrlichkeit seiner erlösenden Liebe offenbart hat (Ebr.), oder dass in der Fusswaschung und der Entfernung des Judas die wahre, in seiner Person realisierte Herrlichkeit endgiltig über die falsche triumphiert hat (God.). Das *ἐδοξάσθη* im zweiten Hemistich, wie das erst V. 32 in diesem Sinne zweifellos eintretende *δοξάσει* verbieten, das im ersten proleptisch von der himmlischen Verklärung Jesu (Ew., Luth.) zu nehmen, oder auch nur von seiner Verherrlichung im Tode, der mit dem Weggehen des Judas unvermeidlich geworden ist (Lck., Schnz.), mag man dabei mehr an seine sittliche Vollendung (de W.) oder an die Vollendung seines Lebenswerkes denken (Meyer, vgl. Whl., der auch das *δοξάσει* nur von der Verherrlichung im Tode nimmt). — Das *ουν* nach *οτε* fehlt in der Rcpt. (A 1 Mjsc.), weil man dieses an *ην δε νυξ* anschloss (Chrys., Theoph., Euth.-Zig. u. m., auch Beng., Paul., Ew.), wodurch das *λεγει* ganz abgerissen zu stehen kommt. Die an sich entbehrlichen Worte *ει ο θεος εδοξασθη εν αυτω* V. 32 sind in den ältesten Cod. (ℵBCDLX WH., Treg. i. Kl.) per hom. weggefallen. Das zweite *εν αυτω* (ℵB 2 Mjsc. Orig.) hat schon wegen seiner Schwierigkeit das Präjudiz der Ursprünglichkeit für sich gegen das *εν εαυτω* der Rcpt. (Treg. a. R.), das den Gedanken einträgt, die *δόξα* Christi sei in Gottes selbsteigener *δόξα* enthalten (nach Luth.: in seiner Gottesgemeinschaft).

unter euch. Nun empfangen die Worte, die Jesus, wie er bemerkt, 7 34. 8 21 zu den Juden sprach und im gegenwärtigen Augenblick (ἄρτι, wie V. 7) auch den Jüngern sagt, einen anderen Sinn, in dem ihr Suchen das der Sehnsucht nach dem entfernten Meister ist, und ihr οὐ δύνασθε ἐλθεῖν nur von der zeitweiligen Unmöglichkeit gemeint, weil ihre Aufgabe auf Erden erst beginnt, wenn die seine erfüllt ist. Länger konnte er sie nicht mit dem Hinweis auf die bevorstehende Trennung verschonen, um sie auf den Abschied vorzubereiten. Aber auch in seiner Abwesenheit soll es erkennbar werden, dass sie seine Jünger sind, wie V. **34** zeigt. Das Gebot, das er scheidend den Seinen als sein Vermächtnis zurücklässt, nennt er ein neues (καινή, wie Mk 1 27), weil er sie erst das ATliche Liebesgebot in schlechthin vollkommener Weise erfüllen lehrt (Mt 5 17ff. 43ff.), sofern er die Liebesübung nach seinem Vorbilde verlangt (Lck., Thol., Kuin., Hilg., Ew., Schnz., vgl. auch Luth.), nach welchem man den Nächsten nicht mehr liebt ὡς ἑαυτόν, sondern ὑπὲρ ἑαυτόν (Cyrill., Theod.-Mopsv., Theoph., Euth.-Zig. u. v., vgl. bes. Knapp, Scr. var. arg. p. 369ff.). Der Inhalt des Gebotes wird, wie I Joh 3 11. 23. 4 21, mit ἵνα eingeführt: *dass ihr einander lieben sollt, wie ich euch geliebt habe.* Das nach der Einfachheit Johanneischen Stiles zum Vorigen gehörige καθώς ist, wie unser: *wie denn* (vgl. I Joh 3 3. 7. 23), grundangebend. Das ἠγάπησα, dem ihr Lieben entsprechen soll, weist zurück auf sein Lebenswerk, das durchweg Selbsthingabe an die Seinen war und die Absicht hatte, auch sie (καὶ ὑμεῖς) zum gleichen Lieben in seiner Nachfolge zu bestimmen*). — V. **35.** ἐν

*) In dem καινή liegt also keine Antithese gegen die Mosaische Gesetzgebung (Hilg.), als wolle er die Menge der Gebote in ein Gebot zusammenfassen (Luther) oder dies zum Prinzip ihres neuen Lebens erheben (de W.), wodurch das Gebot Lev 19 18 ja immer nicht eine neues wird, auch nicht, dass ihre Liebe eine im Glauben geübte und durch die erfahrene Liebe Christi gewirkte ist (Meyer, Ebr., Brückn., Whl., vgl. auch Keil), da die neue Triebkraft der Liebe wohl eine Neuheit der Erfüllung, aber nicht des Gebotes konstituieren kann. Unmöglich kann die Neuheit auch in der neuen Abgrenzung des Kreises der Liebe liegen (Hengst., God., Bäuml.), als wolle Jesus die christliche Bruderliebe an die Stelle der Nächstenliebe setzen (Grot., Kölbing StKr. 1845. p. 685ff., O. u. H. Hltzm.), da jene gewiss nicht ausschliessend, sondern nur darum genannt ist, weil in der Jüngergemeinschaft das neue Gebot zunächst erfüllt werden soll. Wortwidrig sind die Fassungen: praeceptum illustre (Hamm., Wolf), ein nie veraltendes Gebot (Olsh., vgl. schon Calov.), ein erneutes (Calv., Jansen, Maldonat., Schöttg., Raphel u. schon Iren.), ein den alten Menschen erneuerndes (Augustin.), ein von euch unerwartetes Gebot (Seml. nach der Voraussetzung des eben geführten Rangstreites Lk 22 24ff.), oder gar: eine neue διαθήκη, nämlich die Abendmahlsstiftung (Lange). Das καθὼς ἠγάπησα ὑμᾶς wollen Beza, Lck., de W., Hengst., God. u. a. in den folgenden Satz mit ἵνα hinein konstruieren, als ob es nur des Nachdrucks wegen heraufgenommen

τούτῳ) weist auf V. 34 zurück (zum folgenden ἐάν vgl. I Joh 2 3) und charakterisiert die Erfüllung dieses Gebots als das Kennzeichen seiner Jünger (ἐμοί nicht Dativ, sondern: *meine* aber mit Nachdruck, wie 5 47). Vgl. die Tert. Apol. 39 bezeugte Thatsache.

V. **36**. Wie eng der Evangelist V. 34 f. mit V. 33 verbunden denkt, zeigt die Art, wie er den Petrus mit dem ποῦ ὑπάγεις an jenes Wort Jesu anknüpfen lässt. Er kann sich sowenig wie die Jünger überhaupt (Mk 9 32) in den Gedanken an seinen Weggang im Tode finden. Jesus beantwortet die Frage nicht geradezu, sondern verweist ihn an die eigene Erfahrung einer späteren Zukunft, wo er (auf dem Wege des Märtyrertodes) ihm nachfolgen werde (vgl. 12 26), was jetzt nicht möglich sei, weil er noch seinen Beruf auf Erden vor sich habe (vgl. Mt 16 18). — V. **37**. οὐ δύναμαι) Petrus versteht das Wort des Herrn vom sittlichen Vermögen, wie Mk 10 38 f., und verwahrt sich dagegen, dass er nicht jetzt schon (bem. das betonte ἄρτι am Schlusse, wie V. 33) imstande sei, seine Seele für ihn einzusetzen (vgl. 10 11). Im Eifer der Liebe verkennt er das Mass seiner sittlichen Kraft. — V. **38**. Die Form des Weissagungswortes Jesu schliesst sich an die in der Überlieferung gangbare an, am nächsten steht Lk 22 34*).

Dass Joh. die Abendmahlseinsetzung nicht erwähnt, kann natürlich nicht gegen ihre Geschichtlichkeit zeugen, welche durch die uranfängliche Abendmahlsobservanz der Gemeinde (Akt 2 46) und das Zeugnis des Paulus sichergestellt ist. Nach Baur, Strauss, Keim u. a. liess er sie fort, weil das letzte Mahl Jesu nicht, wie bei den Synoptikern, ein Passahmahl sein sollte, antizipierte seine Bedeutung in den Reden

---

wäre. Das καθώς ist nicht reine Gradbestimmung (so gew. u. noch Schnz.), da ihm kein οὕτως (das Ew. einschiebt) im Absichtssatz entspricht.

*) Dies schliesst nicht aus, dass die Form bei Mk 14 30 die ursprünglichste ist (gegen Meyer). Während aber Mark. das Wort mit einem ähnlichen, auf dem Gange nach Gethsemane gesprochenen verbindet (14 27 f.), erfahren wir hier, dass es noch beim letzten Mahle gesprochen ist, wie bei Luk. Doch rührt die Anknüpfung in V. 36 von dem Evangelisten her. Harmonistische Künsteleien bei Schnz. — Tisch. hat V. 36 das offenbar aus V. 33 eingekommene εγω nach υπαγω (ℵDX Vers.) aufgenommen. WH. lässt V. 37 a. R. κυριε fort, das in ℵ fehlt. Treg., WH. haben nach BC ακολουθειν statt -θησαι. Die Rcpt. hat V. 38 gegen entscheidende Zeugen statt αποκρινεται nach V. 36: απεκριθη, zu dem sie, wie V. 36 gegen BCL, ein αυτω hinzufügt, φωνησει statt φωνηση und gegen BDLX das Comp. απαρνηση aus den synoptischen Parallelen. Thol. und teilweise auch Hengst., God., Keil nehmen schon das δύνασαι Christi vom sittlichen Können. Die Frage des Petrus ist gewiss nicht durch den beginnenden Aufbruch veranlasst (Lck.), der erst 14 31 erfolgt, oder durch den Wunsch, thätig einzugreifen (Hengst.).

des Kap. 6 und ersetzte sie hier durch die Fusswaschung. Allein die Abendmahlseinsetzung konnte erzählt werden, ohne von dem Charakter des Mahles als eines Passahmahles irgend eine Andeutung zu geben; die Reden des Kap. 6 haben, wie gezeigt, keine Beziehung auf das Abendmahl; und warum eine symbolische Handlung, wenn sie wegfiel, notwendig durch eine andere (von schlechthin verschiedenem Inhalt) ersetzt werden musste, ist doch nicht einzusehen. Dass er vom Abendmahl schwieg, weil er ihm nur eine symbolische Bedeutung beilegte (Lck.) oder der Vorstellung von einer magischen Wirkung desselben und den späteren Streitigkeiten darüber vorbeugen wollte (Schenk.), oder weil er darin keinen kirchlichen Ritus sah (Scholt.), sind willkürliche Annahmen. Es genügt, dass die allbekannte, durch die Observanz der Gemeinde in steter Erinnerung lebende Geschichte, so bedeutsam sie für die Zukunft der Kirche war, für die Herrlichkeitsoffenbarung des Herrn in ihrem Verhältnis zum Glauben und Unglauben, d. h. für den Zweck des Evangelisten kein neues Moment darbot. Für die Frage, an welche Stelle des Johanneischen Berichtes die Feier des Abendmahls gehöre, folgt auf Grund von Mk 14 22ff., wo dieselbe dem Wort über den Verräter folgt, nur soviel, dass dieselbe erst nach dem Weggange des Judas stattgefunden haben kann. Aber freilich lässt Luk. jenes Wort erst auf die Abendmahlseinsetzung folgen, und so hat man namentlich in der lutherischen Kirche (um den Genuss der Unwürdigen zu exemplifizieren) gern den Judas an der Feier teilnehmen lassen. Vgl. noch Wichelhaus, Komm. zur Leidensgeschichte p. 256f. und Hofm. (Schriftbew. II, 2. p. 207), nach denen man dann die Einsetzung des Abendmahls vor 13 4 (God.), vor 13 23 (Stier), vor 13 21 (Bäuml.), oder nach dem λαβών V. 30 einschaltete. Aber ebenso aus der Luft gegriffen sind alle anderen Bestimmungen. Vgl. Paul., B.-Crus.: gleich nach V. 30, wogegen schon das οὖν vor ἐξῆλθεν V. 30 ist; Neand., Ebr., nach V. 32; Lck., Maier u. m.: nach V. 33; Thol.: nach V. 34, Olsh.: nach V. 38, Kern: nach 14 31. Alle diese Vermutungen beruhen auf der falschen Voraussetzung, dass Joh. im übrigen die Reden und Gespräche dieses Abends protokollarisch genau wiedergegeben habe. Dann freilich wäre die Auslassung der Abendmahlseinsetzung höchst auffällig und müsste wenigstens ihre Stelle irgendwie markiert sein. Der Evangelist hat aber hier wie überall aus den Bruchstücken seiner Erinnerung an das, was Jesus beim letzten Mahle geredet, ein in sich untrennbar zusammenhängendes Ganzes geschaffen und sicher sogar vieles, was er von zu anderer Zeit gesprochenen Worten noch aufbehalten wollte, in diese (bei ihm einzigen) Jüngerreden verflochten. Beng., Wichelh., Röpe lassen Jesum 14 31 zu dem (synoptischen) Passahmahl nach Jerusalem aufbrechen (Whl. sogar zwischen V. 32 und 33), von dem sie aus harmonistischen Gründen das hier erzählte Mahl in Bethanien unterscheiden.

Kap. XIV.

Es folgt nun in Kap. 14 die grosse Trostrede, welche unmittelbar an den Gedanken seines nahen Scheidens (13 33) anknüpft und natürlich an die Jünger überhaupt gerichtet ist. Doch zeigt dieselbe, dass beim Abschiedsmahl auch von den schweren Zeiten, die ihnen nach seinem Abschiede bevorständen, geredet sein muss (vgl. 16 4), was dann leicht zu dem vermessenen Wort des Petrus und der Vorhersagung seines tiefen Falles (13 37f.) führen konnte.

V. 1—11. Die Verheissung der Wiederkunft. — — *μὴ ταρασσέσθω*) vgl. 12 27. 13 21, hier der *καρδία* zugeschrieben als dem Sitz alles geistigen oder Seelenlebens im Menschen. Es kann doch nicht bloss die Trennung von ihm gewesen sein, wovon Jesus voraussetzt, dass es sie in bange Unruhe und Besorgnis versetzen werde (God.), sondern was er von ihrer Nachfolge auf seinem Leidenswege geredet hatte, wie es ja sichtlich auch 13 36f. voraussetzt. Dem gegenüber verweist er sie auf das Gottvertrauen (*πιστεύειν εἰς τ. θεόν*, so nur hier bei Joh.), das allein imstande ist, alle Unruhe der Sorge und alle Furcht vor der Zukunft zu überwinden. Indem er aber mit Betonung des nachdrücklich vorantretenden *εἰς ἐμέ* hinzufügt: *und auf mich vertrauet,* wird der Begriff des *πιστεύειν* sofort wieder umgebogen in den der Überzeugung von der Wahrheit seines Wortes, das ihnen Gottes Beistand in aller Gefahr und Not, sowie ihr Hingelangen zu dem seligen Ziel, davon er im Folgenden redet, zugesagt hat*). — V. 2. *ἐν τῇ οἰκίᾳ τοῦ πατρός*) vgl. Jes 57 15, d. h. im Himmel als der

*) Es handelt sich also nicht um ihre Unruhe über die Vorhersagung der Verleugnung Petri (Chrys., Theod. Mopsv., Theoph., Euth.-Zig. u. a.), als ob sie danach auch für ihre Standhaftigkeit besorgt geworden wären, oder über die Reden Lk 22 35—38 (Hengst.); von einem Glauben an die Zukunft des Reiches (Luth., vgl. Keil, Whl.) ist wenigstens in seinem Kommentar nicht mehr die Rede. Beide *πιστεύετε* sind mit den Griech. Vätern imperativisch zu fassen. So die meisten, auch Ebr., welcher aber unpassend nach einem vermeintlichen Hebraismus (vgl. z. Eph 4 26) den Sinn findet: »glaubet an Gott, so glaubet ihr an mich«, wodurch aus der gerührten Ansprache eine frostige Reflexion wird. Auf denselben Sinn kommt Olsh. heraus, das erste *πιστ.* als Imperat., das zweite als Indik. fassend. Andere nehmen das erste *πιστ.* als Indik., das zweite als Imperat.: ihr glaubet an Gott, so glaubet auch an mich (Vulg., Erasm., Castal., Beza, Calv., Aret., Maldon., Grot. u. m.). Vgl. auch Luther in der Auslegung von 1538, der aber in der Übersetzung beide *πιστεύετε* indikativisch nimmt, nur das erste im Sinne einer hypothetischen Aussage.

Wohnstätte Gottes sind viele Aufenthaltsorte für bleibendes Wohnen (*μοναί*, wie I Mak 7 38 und häufig bei Klassikern). Es liegt etwas herablassend Kindliches in dieser symbolischen Redeweise, wonach die Möglichkeit, zu derselben Gemeinschaft mit Gott in seiner Herrlichkeit zu gelangen, zu der er hingeht, dadurch anschaulich gemacht wird, dass dort für viele Raum ist. *Wenn dies aber nicht der Fall wäre, so würde ich* (es) *euch gesagt haben.* So nehmen die Worte als selbständigen Satz Beza, Calv., Aret., Grot., Jansen u. v., auch Kuin., Lck., Thol., Olsh., B.-Crus., de W., Maier. Hengst., God., Keil, Schnz., Whl. Diese Versicherung ist nicht ziemlich naiv« (de W.), sondern hat ihren Grund eben darin, dass die Überzeugung der Jünger von der Wahrheit seines Wortes ausschliesst, er könnte sie mit eitlen Hoffnungen getäuscht haben (in Verheissungen wie 12 26). *weil er* doch am besten wissen muss, ob es solche *μοναί* für sie giebt, sofern er ja, wie der Begründungssatz mit *ὅτι* sagt, *hingeht, ihnen eine Stätte zu bereiten* (vgl. Schnz.). Der Sinn des bildlichen Ausdrucks ist aber, dass er, der durch seinen Tod zur Gemeinschaft der göttlichen *δόξα* gelangt, auch ihnen diese Herrlichkeit in der vollendeten Gottesgemeinschaft vermitteln werde. Zur Sache vgl. Hbr 6 20. »Also redet er mit ihnen aufs allereinfältigste und gleichsam kindlich, nach ihren Gedanken, wie man muss Einfältige reizen und locken«, Luther*).

---

*) Unnötig nimmt Meyer die *οἰκία τ. πατρός* von einer besonderen Wohnstätte der göttlichen *δόξα* im Himmel, die Stätte seines herrlichen Thrones (Ps 24. 33 13 f. Jes 63 15 al.), die nach Analogie des Tempels in Jerusalem, dieses irdischen *οἶκος τοῦ πατρός* (2 16), als himmlisches Heiligtum angeschaut werde (vgl. Hbr 9). Der Gedanke an Gradunterschiede der Seligkeit (Augustin. u. m., vgl. auch Beng., Schegg) liegt dem *πολλαί* ganz fern. Ersm., Luther, Wolf, Beng. u. v., auch Hofm., Schriftbew. II. 2. p. 464. Ebr. nehmen das *ὅτι* (das die Rcpt. nach *A* Mjsc. fortlässt, weil sie es nicht verstand) als Objektssatz zu *εἶπον*: ich würde euch gesagt haben, dass ich hingehe u. s. w. Aber er sagt dies ja V. 3 wirklich. Freilich begründet das *ὅτι* nicht die Versicherung: *ἐν τῇ οἰκίᾳ — πολλαί εἰσιν* (wobei *εἰ δὲ μή, εἶπον ἂν ὑμῖν* als logische Einschaltung zu parenthesieren wäre), weil Jesus nicht hingehen könnte, ihnen in jenen *μοναῖς* eine Stätte zu bereiten, wenn sie nicht vorhanden wären (Meyer, Whl., Keil). Von der Geistessendung (Keil, vgl. dagegen Schnz.) ist nicht die Rede. Andere fassen den Satz fragend, wobei aber wegen des Aor. *εἶπον* (gegen Beck, StKr. 1831, p. 130 ff.) nur zu erklären wäre: würde ich euch gesagt haben u. s. w.? (Ew., Weizs., Lange), während es doch thatsächlich nicht gesagt ist. Ew. denkt an einen Spruch aus einem jetzt unbekannten Evang. oder vielmehr aus dem vermeintlich vor Kap. 6 verloren gegangenen Stück, Weizs. an einen früheren Ausspruch in glossierender Ausprägung. Lange an die Hinweisungen auf seinen Übergang in die himmlische Welt, denen doch gerade das *ἑτοιμάσαι*, das hier die Pointe ist, fehlt. — In der Rcpt. (*A* Mjsc.) fehlt V. 3 das *και* vor *ετοιμασω* infolge einer halben Korrektur nach der nach V. 2 konformierten Lesart *πορ. ετοιμασαι* (D).

— V. 3. καὶ ἐάν) vgl. 12 32, bezeichnet nicht den Zeitpunkt, als ob ὅταν stände, sondern die notwendige Vorbedingung seiner Wiederkunft, die ja mit ihrem hier in Aussicht genommenen Endzweck nicht eintreten könnte, wenn er nicht durch seinen Hingang zum Vater ihnen die Stätte bereitet, d. h. das Hingelangen zu Gott ermöglicht hätte. Für sie ist es ja noch hypothetisch, da es von ihrem Glauben an sein Wort (V. 1) abhängt, ob es für sie Wirklichkeit ist. Das πάλιν ἔρχομαι bezeichnet nicht unbestimmt und ins Geistige überschwebend (de W.) oder doppelsinnig (Hltzm.), sondern bestimmt und klar seine Parusie am jüngsten Tage (I Joh 2 28), da der ganze Kontext auf ein persönliches Wiederkommen aus dem Himmel hinweist. Es liegt darin die Erinnerung daran, dass Jesus gerade im Zusammenhange mit den schweren Zeiten, die er den Jüngern voraussagte, zum Trost auf seine Wiederkunft verwies (vgl. Mk 8 38). Nur darf man hier nicht den Gedanken an das Reich Gottes, das er zu verwirklichen im Begriff ist, einmischen (Luth. p. 317), da es gerade für Joh., der überall nur die Bedeutung Jesu für das individuelle Heilsleben ins Auge fasst, charakteristisch ist, dass Jesus bei seiner Wiederkunft die Jünger in seine persönliche Gemeinschaft (πρὸς ἐμαυτόν), auf welche die Jünger vermöge ihrer Liebe zu Jesu allen Wert legen mussten, aufnehmen und sie zu Genossen seiner himmlichen Herrlichkeit machen wird. Vgl. Mt 24 31. So im wesentlichen Orig. u. m., auch Calv., Lampe, Luth., Hofm., Schriftbew. I. p. 194, Hilg., Brückn., Ew., Schnz. — V. 4. ὅπου ἐγὼ ὑπάγω) ist anakolutisch mit starkem Nachdruck vorangestellt: *und was das anlangt, wo ich hingehe* etc. Gemeint ist sein Gehen zur himmlischen Herrlichkeit; und das ἐγώ ist betont, sofern sie nur durch ihn dahin gelangen sollen (V. 2 f.). Das τὴν ὁδόν nimmt lediglich das vorangeschickte ὅπου ὑπάγω auf, um es in der Form eines Objekts zu οἴδατε an dieses anzuschliessen (vgl. Ebr.: wohin ich gehe, den Weg wisst ihr)*).

---

*) Noch Meyer versteht V. 3 von einer Gemeinschaft mit ihm in dem mit ihm zur Erde herabgekommenen Messiasreiche, von dem doch nichts angedeutet. Auch hier ist also die Parusie als noch bei Lebzeiten der Jünger eintretend gedacht. Vgl. Frommann p. 479 f. Weiss, Lehrbegr. p. 181. Dem ganzen Kontext, der von einer lokalen Gemeinschaft redet, widerstrebt die Deutung von einem Kommen im Geiste (Lck., Olsh., Neander, God., vgl. auch Whl.), die bei dem παραλήμψομαι nur an eine geistige Gemeinschaft denken lässt. Andere, wie Grot., Kuin., B.-Crus., Reuss, Thol., Lange, Hengst., Keil, Hltzm. u. m. denken an ein uneigentliches Kommen, um die Jünger durch einen seligen Tod in den Himmel aufzunehmen, was gegen den Wortlaut und die sonstige Ausdrucksweise des NT.'s vom Kommen Christi ist. Ebr. denkt gar an die Auferstehung. — An seinen Leidensweg (Luth., Jansen, Grot., Wttst., Thol.) ist V. 4 nicht zu denken, und das

V. 5. *οὐκ οἴδαμεν* etc.) Weil Thomas, sowenig wie Petrus 13 36, versteht, wo Jesus hingeht, d. h. weil er sich in den Gedanken der Trennung von ihm noch nicht finden kann, versteht er auch nicht, dass Jesus den Weg zu dem himmlischen Ziele meint, und so werden ihm erst aus einer Frage zwei. Er weiss das Ziel nicht, wie soll er denn den Weg wissen? Sofern aber bei allem Mangel an klarem Verständnis doch eine Ahnung des Traurigen, was ihnen bevorstand, den Jünger bewegt, werden wir uns die Frage in trübem Tone (Keil) gesprochen denken. — V. 6. *ἐγώ εἰμι ἡ ὁδός*) *Ich* (und kein anderer) *bin der Weg*, welcher zum Vater führt, d. h. der, durch welchen man allein zum Vater in dessen himmlisches Haus (V. 2f.) kommen kann. Vgl. das ähnliche Bild in 10 9. Thomas hatte nach dem Wege gefragt, den Jesus gehe, um zu seinem Ziele zu gelangen. Allein da Jesus davon zunächst garnicht gesprochen hat (vgl. z. V. 4) und aus der Frage des Thomas aufs neue sieht, wie wenig die Jünger für das, was ihm bevorsteht, Verständnis haben, lenkt er zu der Verheissung zurück, wonach er sie ebendahin führen will, wo sein letztes Ziel liegt (V. 3). Obwohl einfach anreihend, zeigen die beiden *καί*, inwiefern Jesus der Weg sein kann, der zu dem himmlischen Ziele führt. Der Ausdruck ist einfach metonymisch, wie 11 25: er ist der Vermittler der Wahrheit, weil er die erschienene Selbstoffenbarung Gottes ist, und eben darum der Vermittler des Lebens, das jeder, der in ihm Gott wahrhaft erkennt, im Glauben unmittelbar empfängt (gegen Whl.). Nur wer dies wahre (geistige) Leben hier schon hat, gelangt ja einst durch die Auferstehung zum himmlischen Leben (6 40). In diesem Zusammenhange kann das *οὐδεὶς ἔρχεται* etc. nur auf die himmlische Gemeinschaft mit dem Vater gehen, sofern es ja lediglich das Bild vom *ὁδός* erklärt. Der Satz ist also nicht der »Exponent zu allen drei Stücken« (Meyer); denn wenn auch das Hingelangen zum Vater nur dadurch möglich wird, dass man auf Grund der durch Jesum vermittelten Gottesoffenbarung das wahre Leben empfängt, so wird doch das dadurch vermittelte

---

ἐγώ (das DLX fehlt, Treg. a. R. einklammert) ist nicht betont im Gegensatz zu den Jüngern, die noch nicht dahin gelangen können (Luth., Meyer). In der Rcpt. (*καὶ τὴν ὁδὸν οἴδατε* nach AD^1 Mjsc., vgl. Treg. a. R. i. Kl.), die offenbar erklärende Glosse ist, wird nur das Ziel, wo er hingeht, und der Weg, auf dem er dorthin geht, unterschieden, was hier offenbar unpassend ist, da dann bei letzterem nur an den Leidensweg (vgl. auch Whl.) gedacht werden könnte. Von einem Wege aber, auf dem sie zu demselben Ziele wie er gelangen sollen (so gew., vgl. besonders Ew.), also von der Gemeinschaft mit ihm (Lck.), dem Glauben (Hengst.) oder von Christo selbst als der Vermittelung, zu Gott zu kommen (Luth., Meyer), ist hier durchaus nicht, auch nicht zugleich (Schnz.), die Rede (vgl. Ebr.).

neue Verhältnis zu Gott weder hier noch sonstwo als ein Kommen zu Gott bezeichnet (gegen Hengst. u. die meisten). Indem er scheinbar an die Frage nach dem Wege (V. 5) anknüpft, beantwortet Jesus indirekt die Frage des Thomas, wohin er geht, und wohin er die Seinen führen will*). — V. **7.** *εἰ ἐγνώκειτέ με*) Der Nachdruck liegt (im Unterschiede von 8 19) auf dem voranstehenden Verbum: *hättet ihr mich wahrhaft erkannt.* Es handelt sich eben um die volle Erkenntnis Jesu nach seinem Ursprung und Ziel (vgl. Schnz.); hätten sie die gehabt, so kennten sie auch den Vater als den, von dem er ausgegangen ist, und zu dem er zurückkehrt (bem. das im Nachsatz betonte *τὸν πατέρα*), und würden nicht mehr fragen: *ποῦ ὑπάγεις*; (V. 5). Da das *ἀπ' ἄρτι* (vgl. 13 19) nur auf seine jetzige Erklärung gehen kann, aus der sie endlich den Vater erkennen lernen sollen, so muss das *γινώσκετε* Imperativ sein. Er fordert sie auf, von jetzt ab, wo er sich so klar als den Vermittler der Wahrheit bezeichnet hat, den Vater in ihm zu erkennen; denn, haben sie ihn (erg. *αὐτόν*) geschaut und besitzen sie in diesem Geschauthaben und dauernden Schauen des Vaters (bem. das Perf.) das wahre Leben, dessen Vermittler er ist (V. 6), so haben sie schon hier damit die Gewissheit des zukünftigen Lebens in der Gemeinschaft mit ihm**). So führt sie Jesus von der Zukunft,

---

*) de W., Meyer, Schnz. fassen V. 5. als Frage forschender Verständigkeit, die nach Klarheit ringt, Ebr. lässt ihn nach 11 16 an die Nachfolge auf Jesu Leidenswege denken, welchen Gedanken er nach Whl. abwehren will. Nach Hengst. ist der Name Thomas nicht, wie 11 16, gedeutet, weil der Jünger nicht aus seinem Charakter, sondern im Namen aller spricht! Das *δυναμεθα — ειδεναι* (Rcpt., Treg. a. R.) statt des zweiten *οιδαμεν* (BCD) ist offenbar eine Glosse, das *και* vor *πως* (Rcpt., Tisch.), das in BCL fehlt, Zusatz, wie V. 9, wo es Treg. i. Kl. trotz ℵB it. vg. cop. hat. — Die drei Bestimmungen sind in V. 6 nicht ganz koordiniert (Meyer, der aber, wie Hltzm., in der Sache richtig die Heilsvermittlung zuerst formell-bildlich, dann sachlich in *ἀλήθ.* u. *ζωή* bezeichnet findet, vgl. Luther, Calv.: Anfang. Mittel und Ende, und Hengst., der *ἀλήθ.* von dem wahrhaft Seienden, gleich Jehova fasst), nicht einmal die beiden letzten, da *ἀλήθεια* das objektive Heilsgut und *ζωή* der subjektive Heilsstand ist; am wenigsten darf man alles drei zusammenwerfen (Augustin.: vera via vitae). Cyr., Melanth. u. v., vgl. auch Ew., denken nur an den Weg, den er zeigt.

**) Tisch. liest nach ℵD *ει εγνωκατε—γνωσεσθε*, obwohl ℵ auch das *γινωσκετε* in *γνωσεσθε* verwandelt, und die Absicht, den Tadel zu entfernen, auf der Hand liegt. Das *εγνωκειτε αν* (Rcpt., Lchm.) statt *αν ηδειτε* (BCLQX), ist sichtlich nach der ersten Vershälte konformiert, und das bei der richtigen Erklärung des *γινώσκετε* ganz unhaltbare *και* vor *απ αρτι* (Rcpt., Tisch., Treg. a. R. i. Kl. nach ℵAD^{1} Mjsc.) wie das zweite *αυτον* mit BC WH.txt. (Treg. i. Kl.) zu streichen. — Zu *ἐγνώκειτέ με* ergänzt Meyer (vgl. Ebr.): als den Weg. Das *ἀπ' ἄρτι* bezieht God. auf alles an diesem Abend Verhandelte, Hengst., Schegg auf die Zeit seit ihrer Bekehrung, Chrys., Lck., Ew. u. m. gar proleptisch auf

die sie nicht verstehen (V. 2f.), auf die Gegenwart zurück und auf das, was ihnen schon in derselben die höchste Befriedigung verleihen und sie über die ihnen bevorstehende Trennung trösten kann.

V. 8. δεῖξον ἡμῖν τὸν πατέρα) Inwiefern diese Bitte von einem Missverstand der Worte Jesu ausgehen soll (Lck., de W., Meyer), ist doch nicht einzusehen. Gerade weil Philippus wohl versteht, dass er von einem geistigen Schauen redet, und dieses ihm nicht genügt, regt sich in ihm der Wunsch, dass der Herr sie eine Theophanie schauen lassen (vgl. das δεῖξον 2 18. 10 32) möge, etwa wie sie einst Moses schaute (Ex 24 9f.) oder verlangte (Ex 33 18), oder die Propheten sie für den Eintritt des Messiasreiches (Mal 3 1ff.) geweissagt hatten. Das würde ihnen genügen (ἀρκεῖ ἡμῖν, wie 6 7), um sie über sein Scheiden zu beruhigen und sie der Erfüllung seiner Verheissung (V. 3. 6) gewiss zu machen. — V. 9. τοσούτῳ χρόνῳ) Zum Dativ der Zeitdauer vgl. Buttm., p. 162: *so lange Zeit bin ich unter euch, und du hast mich nicht erkannt?* Frage des wehmütigen Befremdens, daher auch in liebevoller Bewegtheit die namentliche Anrede. Hätte Philippus Jesum erkannt, so würde er sich gesagt haben, dass in ihm die höchste Offenbarung Gottes erschienen sei: *wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen;* denn dieser offenbart sein Wesen in mir, aber natürlich nur dem, der ihn erkannt hat als das, was er ist*). — V. 10. οὐ πιστεύεις) Die Frage provoziert auf den Glauben des Philippus an seine sonstigen Aussagen über sein Verhältnis zum Vater, auf welche er die neue V. 9 zurückführt. Bem., wie im Unterschiede von 10 38

---

weitere Offenbarungen über sein Verhältnis zum Vater, sodass die folgenden Verba futurisch zu nehmen wären (Kuin. u. v.). Aber auch die gewöhnliche indikativische Fassung (vgl. noch Hltzm.) ist unmöglich, da man nicht einsieht, weshalb sie von jetzt ab gerade den Vater erkennen sollen, wo Jesus doch nichts anderes als sonst oft genug (vgl. z. B. 8 19) gesagt hat. Wenn de W. ganz willkürlich ein »wie ich hoffe« hinzufügt, so wird diese Hoffnung gerade V. 8f. sofort widerlegt.

*) Lck., de W., Whl. nehmen das ἀρκεῖ V. 8 ganz allgemein (all unser Begehren ist gestillt), wobei man wohl willkürlich einträgt: es genügt uns, nur einmal ihn gesehen zu haben (Ew.), oder: sodass wir ein weiteres bis zur letzten herrlichen Erscheinung nicht begehren (Meyer, Schnz.); nach Keil genügt es als Bürgschaft für seinen Hingang zum Vater und seine Wiederkunft, nach Luth. für die Zukunft des Gottesreiches (vgl. Ebr.). Er sieht in der Forderung des Jüngers seine schwerfällige Art, wie Meyer verstandesmässige Bedenklichkeit, während sie eher eine schwärmerische Glaubenskühnheit zeigt. WH. txt., Treg. txt., Weiss haben V. 9 nach der Rcpt. den gewöhnlicheren Acc. statt τοσ. χρονῳ (ℵDLQ). Hengst., God. finden in der Anrede eine Gewissensrüge, weil er sich selbst untreu geworden. Olsh., Hengst. finden gegen die ausdrückliche Erläuterung Jesu in V. 10f. hier eine Aussage über die metaphysische Wesensgleichheit Christi mit Gott.

das ἐγὼ ἐν τ. πατρί voransteht, weil es sich um den Weg handelt, den die Erkenntnis vom Sohne zum Vater zu nehmen hat (vgl. Keil, Schnz., Hltzm.). Genauer wird dies dadurch exponiert, dass er seine Worte ihrem Inhalt (daher ἃ λέγω) nach nicht von sich selbst redet (7 16f. 12 49), weil ja alle seine Worte Gottes Worte sind (3 34). Sofern nun gerade die Worte sonst die unmittelbarste Offenbarung dessen sind, was man in sich selbst hat, die nächste Darstellung des Selbsteigenen (vgl. Mt 12 34f.), so zeigt dies, dass er nur im Vater sein Lebenselement hat, nichts für sich sein und nichts haben will, als was er aus diesem Lebenselement geschöpft hat, also ἐν τῷ πατρί ἐστιν. Ebenso nimmt das ὁ πατὴρ ἐν ἐμοὶ μένων das ὁ πατὴρ ἐν ἐμοί ἐστιν auf, nur dies Verhältnis als dauerndes ausdrückend. Dies beweist sich aber positiv dadurch, dass der Vater seine Werke (durch ihn) wirkt, und er insofern auch von dieser Seite das ausschliessliche Organ seines Wirkens und somit seine höchste Offenbarung ist. Vgl. God.: »Aus seiner eigenen Weisheit kommt nichts, aus der Kraft Gottes alles«. — V. **11**. πιστεύετέ μοι) nimmt den Glauben an das V. 10 Gesagte (ὅτι: dass) auf Grund seiner persönlichen Versicherung in Anspruch; haben sie denselben aber nicht, so sollen sie doch wegen der Werke selbst (an und für sich, im Gegensatz zu dem, was er von ihnen gesagt hat) glauben. Vgl. 10 37 *).

*) Willkürlich und keineswegs durch den klassischen Gebrauch Kühn. § 597, 2, k. zu begründen ist es, den ersten Satz des V. 10 aus dem zweiten zu ergänzen und umgekehrt: die Worte, die ich zu euch rede, rede ich nicht von mir selber, und die Werke, die ich thue, thue ich nicht von mir selber, sondern der Vater, der in mir ist, lehrt mich die Worte und thut die Werke (de W. mit Verweisung auf 8 28; vgl. Beng., Luth.). Auch ist aus dieser angeblichen »Inkongruenz der Gegensätze« (Thol.) nicht zu schliessen, die Worte seien vorzugsweise des Sohnes (Lang.) oder gar von minderer Bedeutung (Ew., vgl. dagegen Lck., der die Worte gerade für das geistigere Zeugnis ansieht). Übrigens ist die Frage nicht eigentlich zweifelnd (Meyer). — Lies V. 10 nach LX λεγω, da auch B, in dem dasselbe nach εγω ausfiel, ursprünglich so las, und das λαλω (Rcpt., Treg. a. R.) dem Folgenden konformiert ist. Das ο vor εν εμοι μενων, das in BL Orig., WH. fehlt (Treg. i. Kl.), ist offenbar verfehlte Emendation, wie die Verwandlung des αυτου (ℵBD) in αυτος, das die Rcpt. vor ποιει stellt (Lchm. nach A 1 Mjsc.). Der Parallelsatz enthält nicht den Beweis für den vorigen (Meyer), ist auch nicht steigernd zu nehmen (Schnz.) oder so, dass seine Werke die Realisierung seiner Worte sind (Whl.). — Die Aufforderung an alle Jünger V. 11 setzt keineswegs voraus, dass des Philippus Glaube zweifelhafter war (gegen Meyer). Das ὅτι ist nicht kausal (Beng.), und in dem αὐτά liegt keinesfalls: abgesehen von der Person (de W.). In dem πιστεύετε findet Luth. ganz verfehlt eine Rückweisung auf V. 1, wo das πιστεύειν ein ganz anderes ist. Das fast unbezeugte εστιν nach εμοι ist natürlich aus V. 10, wie das μοι nach dem zweiten πιστευετε (Rcpt., Treg. i. Kl., WH. a. R.), das in ℵDL fehlt, aus dem ersten Gliede herübergenommen. WH. a. R. hat nach B αυτου statt αυτα, das wohl nach V. 10 konformiert ist.

Es ist die Stelle V. 2. 3 die einzige, in welcher unser Evangelist die Wiederkunftsweissagung Jesu reproduziert hat; aber wie in unserem Evang. an die Stelle der Reichsverkündigung die des ewigen Lebens tritt, das, ebenso wie das Gottesreich bei den Synoptikern, sich schon diesseits zu verwirklichen beginnt, so handelt es sich auch hier nicht um die Vorzeichen der Katastrophen, unter welchen seine Wiederkunft erfolgt, und um das Ende, das sie herbeiführt, sondern um die Heilsvollendung des Einzelnen, die mit ihr kommt. Es würde bei der Freiheit, mit welcher der Evangelist die Reden Jesu nicht nach ihrem Wortlaut, sondern nach ihrem Sinn und dem ihm aufgegangenen tieferen Verständnis reproduziert hat, nichts hindern, anzunehmen, dass er selbst erst diese Bedeutung der Wiederkunftsweissagung auf einen bestimmteren Ausdruck gebracht hat. Allein es ist in der That schwer zu glauben, dass Jesus dieselbe im Kreise seiner nächsten Jünger nicht sollte im Zusammenhange mit den Hinweisungen auf seinen nahen Abschied zur Beruhigung derselben verwertet haben; und der Ausdruck, der noch ganz die allen synoptischen Parusiereden zu Grunde liegende Voraussetzung von einer Wiederkunft bei Lebzeiten der Jünger zeigt und in eine durchaus originelle Bildersprache gekleidet ist, spricht doch ganz dafür, dass wir hier ein im wesentlichen treu überliefertes Wort Jesu haben. Dies erhellt aber auch daraus, dass sich dem Evangelisten an dasselbe die bestimmte Erinnerung an ein Gespräch mit zwei einzelnen Jüngern knüpft, das in seinen Motiven viel zu wenig durchsichtig ist und von dem Gegenstand der vorangestellten Verheissung viel zu sehr abführt, um als ein von dem Verfasser komponierter Anlass zur weiteren Exposition jenes Wortes betrachtet werden zu können (vgl. die kümmerlichen Versuche Hltzm.'s, dies aus den »üblichen Missverständnissen« zu erklären). Besonders das Verlangen des Philippus nach einer Theophanie im alttestamentlichen Stile (V. 8), so begreiflich es an sich in der für die Jünger immer mehr sich verdunkelnden Situation erscheint, und so wenig in den Grundgedanken des Evangeliums ein Anlass zu ihrer Erdichtung sichtbar ist, kann doch nur für eine treue Erinnerung des Evangelisten sprechen. Für die Einleitung in V. 1 spricht noch die bei Joh. ganz ungewöhnliche Bedeutung des πιστεύειν.

V. **12—24.** Ein dreifacher Trost. — ἀμήν etc.) Die feierliche Versicherung zeigt, dass hier eine neue Gedankenreihe beginnt, und man darf daher nicht zu eng an das unmittelbar Vorhergehende anknüpfen (gegen Beng., Meyer, Whl.). Vielmehr folgt ein neuer Trostgrund (neben dem V. 2f. gegebenen), wenn auch die Wahl desselben sichtlich durch die Erwähnung des Glaubens und der Werke in V. 11 veranlasst ist (de W., Hengst., Schnz., Keil, God.; vgl. Lck., der mit einer sehr künstlichen Reflexion an V. 11 anknüpft: »von dem Gedanken des Glaubens um der Werke willen geht er zum Glauben

als dem Quell der Werke in den Jüngern über«). Das ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ schliesst, wie immer, die volle Überzeugung von seinem spezifischen Verhältnis zum Vater und damit von seinem Messianischen Beruf im höchsten Sinne ein. Die Verheissung gilt also allen Gläubigen als solchen und nicht nur den Aposteln (Meyer, Schnz., Luth.), die nur den ersten Kreis der Gläubigen um Jesum bilden. Vgl. Hengst., Keil, Whl. Eben weil in den Werken Jesu (V. 11) für die Gegenwart das lag, was sie besonders an seine Person fesselte, und dessen Aufhören ihnen darum besonders niederschlagend war, verheisst ihnen Jesus die Fortdauer dieser Werke, und zwar sollen sie durch sie selbst geschehen zum Trost für die Trennung von ihm. Bem. das καὐκεῖνος, das, wie auch sonst bei Vergleichungen, das Subjekt nachdrücklich wiederholt: *auch er wird sie thun, und dazu* (καί, steigernd) *grössere als diese,* die ich thue (μείζονα τούτων, wie 5 20). Es ist an die ganze umfassendere und erfolgreichere Wirksamkeit gedacht, welche die Seinen üben werden. Er hatte nur gesät, sie werden ernten (4 36—38); sein Wirken war auf Israel beschränkt (12 24), sie werden zu den Heiden kommen. Das ὅτι begründet die vorherige Verheissung, aber doch wohl hauptsächlich ihrem zweiten Teile nach (gegen Meyer). Jesus erklärt, weshalb er ihnen ein so viel umfassenderes Wirken zusichert. Denn das betonte ἐγώ kann nur den Gegensatz zu den πιστεύοντες bilden, wenn er diese grösseren Werke auf Erden selbst nicht thun konnte, nun aber nach seinem Hingange durch sie ausführen lassen kann. Es ist eben damit die Schranke gefallen, welche seinem irdisch-menschlichen Leben gesetzt war. Aber der positive Grund, weshalb er ihnen dies zusichern kann, liegt in dem mit Nachdruck vor πορεύομαι stehenden πρὸς τὸν πατέρα. Weil er zum Vater geht, um seine Macht und Herrschaft zu teilen, kann er sie dazu befähigen. Das setzt freilich voraus, dass er diese grösseren Werke ihnen zu thun giebt, und so erhellt schon hieraus, dass die Begründung mit πορεύομαι nicht abgeschlossen sein kann. Vielmehr muss das καί V. **13** die zweite Hälfte des von ὅτι abhängigen Begründungssatzes anfügen, wofür schon die Fortführung der ersten Person spricht. So im wesentlichen Grot., Lck., Olsh., Meyer, de W., Ew., God., Schnz., Hltzm.; vgl. schon Cyrill*). — ὅ, τι ἂν αἰτήσητε)

*) Hengst. denkt V. 12 zu speziell an den Sieg über das Judentum und die heidnische Weltmacht. Luth., God., Whl. (vgl. auch Ew.) finden fälschlich das Grössere darin, dass ihre Werke der erhöhte Christus mittelst der Geistesausgiessung wirkt, wovon doch hier eben nicht die Rede ist, da gerade ihre Werke den seinen gegenübergestellt werden (vgl. dagegen Ebr.). So wenig aber seine ἔργα nur die Wunderwerke sind (Meyer, God.), so wenig ist hier an einzelne absonderliche Wunder gedacht (Ruperti, Grot., Beng.), da eine derartige Grössenmessung der

nimmt man gew. nach 11 22 vom Gebet zum Vater; aber wenn Jesus das Erbetene thun will (τοῦτο ποιήσω), so kann nur er der Gebetene sein. Dann aber ist vollends klar, dass ἐν τῷ ὀνόματί μου nur heissen kann, was es 5 43 unbestritten heisst: in meinem Auftrage (vgl. Schnz.). Die Verheissung ist eben nicht eine ganz allgemeine, wie Mt 7 7f. Mk 11 23f., worauf man gewöhnlich verweist, sondern, wie der Zusammenhang mit V. 12 zeigt und es gerade für die Abschiedsreden charakteristisch ist, handelt es sich lediglich um die Berufswerke, die sie in seinem Auftrage vollbringen werden. Dann braucht man auch die unbedingte Zusage nicht durch ein: »Nicht mein, sondern dein Wille geschehe« zu restringieren (gegen Meyer), da sich ja von selbst versteht, dass alles, was die Jünger erbitten, um nach seinem Befehl das Werk Jesu auf Erden fortzusetzen, auch seinem Willen entspricht. Vgl. auch Keil, Schnz. Indem er das Erbetene thut, setzt der erhöhte Christus, und zwar in erweitertem Umfange, seine Wirksamkeit (12 32) fort, nur durch die Jünger, die freilich dann allen Erfolg ihres Thuns nur von ihm erbitten und empfangen können, wie er die in seines Vaters Auftrage gethanen Werke (10 25) auf sein Gebet von ihm empfing (6 37). Und wie durch sein ganzes irdisches Lebenswerk der Vater verherrlicht wurde (11 4. 12 28), so soll es auch nach seinem Heimgange dadurch geschehen, dass er die Bitten der Jünger um Kraft und Segen zu der ihnen aufgetragenen Arbeit erfüllt, weil es so doch wieder er, d. h. sein Thun (vgl. 13 31) ist, in welchem der Vater verherrlicht wird. Vgl. Schnz. — V. 14. Die Wiederholung des letzten Gedankens wäre doch sehr auffallend, wenn derselbe schon V. 13 als selbständiger Gedanke ausgesprochen wäre, nicht nur als ein Moment in der Begründung des Hauptgedankens von V. 12, und wenn nicht irgend ein neues Moment hinzuträte. Da dieses nun jedenfalls in dem betonten ἐγώ liegt, so entspricht ihm treffend das με nach αἰτήσητε, das dann aber als die authentische Näherbestimmung zu dem αἰτήσητε in V. 13 gelten muss. Vgl. Schnz.*).

Wunder dem NT durchaus fremd ist, oder auch nur an die grössere Menge derselben (Lampe). Nach Keil ist die Verheissung motiviert durch die Besorgnis der Jünger, dass es ihnen nach dem Hingange Jesu an der Kraft zur Ausrichtung ihres Berufes fehlen werde. Diejenigen, welche die Begründung mit πορεύομαι abschliessen (vgl. dagegen auch zu V. 14), finden hier den nichtssagenden Gedanken, dass er, weil er fortgeht, die Werke nicht mehr thun kann (Chrys., Theoph., Euth.-Zig., Erasm., Wolf, Kuin., Ebr.). Das μου nach πατέρα V. 12 (Rcpt. nach AMjsc.) ist zu streichen.

*) Lck., Meyer, Luth. (vgl. Hofm., Schriftbew. II, 2. p. 357, Gess, d. Gebet im N. J. 1861) erklären das ἐν τῷ ὀνόματί μου von dem Element, in welchem sich die Gebetsthätigkeit bewegt (vgl. auch Keil) und identifizieren es im wesentlichen mit dem Paulinischen ἐν Χριστῷ. Ist dieses schon ganz unmöglich, da gerade bei Joh., wo die Lebensgemeinschaft

V. **15**. Auch das zweite Trostmoment, das sich asyndetisch anschliesst, ist durch einen Blick auf die Bedingung desselben eingeleitet (vgl. das *ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ* V. 12); wenn die Geistessendung unter dieser Bedingung verheissen wird, ist es klar, dass auch diese Verheissung nicht den Aposteln als solchen gilt, sondern allen, deren Liebe zu ihm sich im Halten seiner Gebote bewährt. Hier wird alles, was er den Jüngern von Vorschriften und Ermahnungen direkt oder indirekt (in der Verkündigung der notwendig auch das Leben bestimmenden Wahrheit) gegeben hat, unter den Begriff der von ihm gegebenen Gebote (vgl. Mt 28 20) zusammengefasst (vgl schon 13 34). Damit soll nicht eine neue Gesetzlichkeit aufgerichtet werden (Hltzm.), da von einer Befolgung der Gebote die Rede ist, die aus der Liebe zu Jesu fliesst. Vielmehr zeigt sich hier recht klar, wie die dem Evangelisten eigene Mystik, nach der es einer gesetzlichen Regelung des Lebens durchaus nicht mehr bedarf, keineswegs die jedem Israelitischen Bewusstsein sowie dem synoptischen Jesus eigene Vorstellung von einem das Leben regelnden Gottesgesetz, das er nur tiefer verstehen lehren konnte, ausgelöscht hat. Aber auch die Paulinische Anschauung von dem Geist als dem Prinzip dieses neuen Lebens liegt ihm noch völlig fern, wenn die Befolgung der Gebote die Bedingung der Geistessendung ist. — V. **16**. *κἀγώ)* Das *καί* ist hier und nachher das consecutivum, und das *ἐγώ* hebt nachdrücklich hervor, was er seinerseits thun wird, nachdem sie ihrerseits das von ihm als Voraussetzung Genannte gethan haben, indem er den Vater um das bittet, was sie brauchen (*ἐρωτήσω*, wie 12 21). Das aber ist

---

mit Christo, die dieser Ausdruck bezeichnet, rein mystisch gedacht ist, die Person unmöglich mit dem Namen vertauscht werden kann, so ist auch bei Joh. zwar von einem Sein und Bleiben in Christo, aber nirgends von der Verrichtung irgend einer Thätigkeit in Christo die Rede, was auch durchaus nicht zufällig ist (vgl. Weiss, bibl. Theol. § 149, d. Anm. 12). Die Fassungen: invocato meo nomine (Chrys., Nonn., Theophyl., Euth.-Zig., Maldon. u. m., vgl. Melanth., Grot., Cal. u. a.), in meinem Sinne, in meiner Sache (de W., vgl. Hltzm., Whl.) u. dergl. sind wortwidrig. An sich möglich wäre die Erklärung: auf Grund des herrlichen Namens, den sich Christus durch seine Thaten auf Erden und in seiner Erhöhung gemacht hat Hengst., God., vgl. auch Keil), die aber dem Johanneischen Sprachgebrauch nicht entspricht, oder: an meiner statt (vgl. Ebr.), die aber in diesem Zusammenhange nicht passt. Nach Hengst., der das *ἐν τ. υἱῷ* nach Theoph. fasst: weil er einen solchen Sohn gezeugt hat, ist absichtlich nicht gesagt, wen sie bitten, weil es gleichgiltig ist, und auch Meyer führt das *ποιήσω* nur auf das Bewusstsein seiner Einheit mit Gott zurück (vgl. Hltzm.). — Das *αιτητε* V. 13 (BQ Treg. u. WH. a. R.) statt *αιτησητε* ist wohl einfach Schreibfehler. Das *με* in V. 14 (Tisch.) kann nur in ADLQ Mjsc., Rcpt. seiner Schwierigkeit wegen und der Konformation mit V. 13 zu Liebe ausgefallen sein (vgl. WH. u. Treg. a. R. i. Kl.), wie andrerseits auch das *τουτο* vor *ποιησω* ABL Vers., Treg. a. R., WH. txt.) nach V. 13 konformiert ist.

jetzt, wo er von ihnen scheidet, ein ἄλλος παράκλητος. Das Wort kommt bei den Griechen wie bei Philo sowohl im eigentlich gerichtlichen Sinne von dem sachführenden Anwalt, den Hengst. (vgl. auch Whl.) zu einseitig geltend machte, und Ew. in den des Fürsprechers nach I Joh 2 1 umbog, als auch in dem allgemeineren eines Helfers, Beistandes vor, und, da hier offenbar Jesus als ihr bisheriger παράκλητος gedacht ist, so kann es nur in diesem Sinne genommen werden. So Tertull., Augustin, Melanth., Calv., Beza, Grot., Wolf, Lampe u. die meisten neueren (s. bes. Knapp I. p. 115ff.). Übrigens zeigt diese Nebeneinanderstellung von vorn herein die Neigung, den Geist persönlich vorzustellen (gegen B.-Crus., Thol. vgl. Köstl. p. 109, Hofm. I. p. 102f.). Gerade weil Jesus von ihnen scheiden muss, bedürfen sie eines anderen, der nicht wieder sie verlassen muss, sondern in alle Ewigkeit bei ihnen bleibt (vgl. II Joh 2)*). — V. **17**. τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας) vgl. I Joh 4 6, bezeichnet, wie das ἄρτος τῆς ζωῆς 6 35 (vgl. 6 68. 8 12), den Geist, welcher zur Wahrheit gehört, weil ohne ihn die objektive göttliche Wahrheit nicht mitgeteilt werden kann. Ihn kann die Gott feindliche Menschenwelt nicht empfangen, weil sie für ihn in jeder Beziehung unempfänglich ist, ihn weder schaut noch erkennt. Das Schauen (θεωρεῖν, vgl. 4 19. 12 19) als die Form des unmittelbaren Wahrnehmens auf sinnlichem Gebiet bezeichnet hier, übertragen, das erfahrungsmässige Gewahrwerden auf geistigem Gebiet; das γινώσκειν dagegen das vermittelte Erkennen, sofern sie auch sein Sein und Wirken in den Gläubigen nicht erkennen. Vgl. Schnz. Da ihnen beides fehlt, haben sie keinen Anknüpfungspunkt für den Geist. Dagegen umfasst im Gegensatz zum κόσμος das ὑμεῖς alle Gläubigen, deren charakte-

) Statt des Fut. τηρησετε V. 15 (BL cop., vgl. ℵ hat die Rcpt. das den Emendatoren behufs praktischer Anwendung so nahe liegende τηρησατε Treg. a. R., Meyer), das im Kontext ganz unpassend ist, wenn man den Vers nicht mit Ebr. von V. 16 loslösen und mit V. 14 verknüpfen will. Die Erklärung von παράκλητος V. 16: Tröster (Orig., Chrys., Theoph., Euth.-Zig., Hieron., Erasm., Luther, Maldonat., Jansen, Lightf. u. m., auch v. Hengel Annot. p. 40ff.) beruht auf einer schon wegen der passiven Form (advocatus, nicht παρακλητικός) sprachwidrigen Verwechselung mit παρακλήτωρ; und ebenso unrichtig ist die Fassung »Lehrer« bei Theod.-Mopsv., Ernesti Opusc. p. 215, Hofm., Schriftbew. II, 2. p. 17. Luther hat übrigens das Wort an sich richtig durch Advokat erklärt, aber inkonsequent Tröster übersetzt. Ganz fremdartig ist diese persönliche Vorstellung des Geistes Stellen wie 1 33. 20 22, in die sie Meyer einträgt, während er dann wieder, lediglich auf Paulinische Stellen sich stützend, im Paraklet Christum selbst bei den Jüngern bleibend denkt (vgl. Thol.: der zu Geist verklärte Christus selbst). Das η (ℵBLQX Vers.), das die Rcpt. nach V. 17 in μενη verwandelt und hinter ινα stellt, steht in ℵ (Tisch.) hinter μεθ ημων, in B (WH. a. R.) hinter αιωνα.

ristisches Verhältnis zum Geist ohne Rücksicht auf eine bestimmte Zeit das *γινώσκετε* bezeichnet (bem. das zeitlose Praes., wie bei dem *μένει* des Begründungssatzes). Sie erkennen ihn, weil er bei ihnen bleibt, an seiner beständigen Wirksamkeit in der christlichen Gemeinschaft. Erst mit dem *ἔσται*, das noch von *ὅτι* abhängt, tritt das wirkliche Zeitverhältnis in sein Recht. Weil der Geist in ihnen sein wird, wird ihr Erkennen ein unmittelbares, ein erfahrungsmässiges Innewerden, der Gegensatz des *οὐ θεωρεῖν* der Welt, das ihnen auf Grund ihrer Empfänglichkeit möglich ist*).

V. **18** ff. Wiederum asyndetisch tritt das dritte Trostmoment ein. — *οὐκ ἀφήσω*) vgl. 8 29. 11 48: *ich werde nicht zulassen, dass ihr* (nach meinem Weggange) *verwaist bleibt* (*ὀρφανούς*, vgl. Ex 22 21. 23. Jak 1 27), ein zärtlicher, an die Anrede *τεκνία* 13 33 erinnernder Ausdruck. Ohne vermittelnde Partikel (*γάρ*), in der Innigkeit des gerührten Affekts tritt die Verheissung ein: *ich komme zu euch*. Jesus meint damit nicht wieder die endgeschichtliche Parusie (Augustin, Beda, Maldonat, Paul., Hofm.), weil nach V. 19 von einem unmittelbar bevorstehenden Wiedersehen die Rede ist, welches nur den Gläubigen und nicht der Welt zu teil wird, und weil jede Anknüpfung an die so andersartige Verheissung V. 3 fehlt. Es kann darum nur sein

*) Der Genit. *τ. ἀληθείας* kann an sich nicht bezeichnen, dass der Geist die Wahrheit mitteilt (Hengst., God., Schnz.) oder gar der Welt gegenüber beweist und geltend macht (Whl.), er kann auch nicht Gen. qualitatis sein (Luth.: welchem die Wahrheit eignet, vgl. Ebr.: Gen. der Substanz), da die *ἀλήθ.* nicht eine subjektive Eigenschaft ist, auch nicht an sich den Geist als Inhaber, Träger und Vermittler der Wahrheit bezeichnen (gegen Meyer), was eben 1 Joh 5 6 anders ausgedrückt wird. Das *θεωρεῖν* ist nicht ein Sehen in äusserlichen Kundgebungen, am wenigsten in den Wunderthaten Jesu (God.), von denen ja hier garnicht die Rede ist. Ungenügend Meyer: er ist ihnen etwas Unbekanntes, Fremdes, de W.: sich zum Bewusstsein bringen. Das zweite *αυτο* ist nach ℵB (WH.) zu streichen. Kuin. nimmt das *γινώσκετε*, Ew. das *μενει* futurisch nach der Vulg. Nach de W. führt den Evangelisten nur das *γινώσκετε* dazu, auch das Praes. *μένει* zu setzen, sodass Gegenwart und Zukunft, Bedingendes und Bedingtes ineinanderlaufen. God. fasst das *καὶ ἐν ὑμῖν ἔσται* als selbständigen Satz. — Das *δε* nach *υμεις* (Rcpt., Treg. i. Kl.) ist nach ℵBQ zu streichen; dagegen wird das *εστιν* (BD, Treg., WH. txt.) statt *εσται* dem *μενει* konformiert sein. So gewiss Act 2 33 voraussetzt, dass Jesus sich noch anders als in der ganz gelegentlichen Verheissung Mt 10 19 f. über die Geistessendung überhaupt und speziell über seine Vermittelung derselben ausgesprochen haben muss, und so nahe es lag, dass gerade im Zusammenhange mit dem, was V. 12. 13 über die spätere Wirksamkeit der Jünger gesagt war, sich der nächste Anlass dazu ergab, so ist doch hier beides nur ganz andeutend und in offenbar schriftstellerischer Weise zur Vorbereitung und Steigerung des Haupttrostmoments eingeflochten, an das sich der eigentliche Fortgang der Rede anknüpft, der von einem anderen Kommen als dem V. 3 verheissenen spricht.

Wiederkommen (4 16) nach der Auferstehung gemeint sein. So Chrys., Theophyl., Euth.-Zig., Erasm., Grot. u. v., auch wieder Hilg., Weiss p. 273ff., Ew., Schegg, Schnz., Hltzm.*). Wenn die meisten neueren (Lck., Thol., Olsh., B.-Crus., Fromm., Köstl., Reuss, Maier, Meyer, Bäuml., God., Scholt., Luth., Keil, Whl., aber auch schon Calv. u. m.) an die Wiederkunft Christi im Geiste denken, so spricht dagegen, auch abgesehen von V. 19 und von der ganz entscheidenden Stelle 16 22, dass dadurch jeder Gedankenfortschritt aufgehoben wird. Unmöglich kann nur das Tröstliche der verheissenen Geistesmitteilung weiter entwickelt werden (Meyer), da die Sendung eines ἄλλος παράκλητος (V. 16) ihr Verwaistsein von dem bisherigen Beistand nicht aufhebt, und die ganze Vorstellung von einem Kommen Christi im Geiste wohl Paulinisch, aber unserem Evangelisten völlig fremd ist, welcher den Paraklet überall als den (irdischen) Stellvertreter Jesu und (eben weil persönlich) von dem (erhöhten) Christus bestimmt unterschieden denkt. Ein Wort wie Mk 14 28 setzt doch notwendig voraus, dass Jesus auch sonst mit den Jüngern von einem Wiederkommen nach seiner Auferstehung gesprochen haben muss. — V. **19.** ἔτι μικρόν) sc. ἐστι. Vgl. Hos 1 4. Hbr 10 37. Da bei dem με οὐκέτι θεωρεῖ nur daran gedacht werden kann, dass die Welt ihn nicht mehr leiblich sieht, wie sie ihn bisher gesehen hat, weil nur dies ja in kurzem, also durch seinen Tod, herbeigeführt wird, so kann auch das θεωρεῖτέ με nur das leibliche Wiedersehen des Auferstandenen sein, das den Ungläubigen versagt bleibt (vgl. Act 10 41). Nur dann ist auch der Zeitpunkt des θεωρεῖ und θεωρεῖτε wirklich identisch, weil dieses unmittelbar nach dem (jetzt bevorstehenden) Tode und also über ein Kleines beginnt, während Meyer vergeblich die Schwierigkeit zu lösen sucht, dass bei der Auffassung von einem geistigen Schauen im Paraklet jenes gleich nach dem Tode, und dieses erst nach der Sendung des Geistes beginnt.

---

*) Freilich muss dabei festgehalten werden, dass die einzelnen leiblichen Erscheinungen des Auferstandenen, in denen er den Jüngern die Leibhaftigkeit seiner Auferstehung erwies, hier zwar zunächst gemeint, aber nur als das Mittel gedacht sind, durch welches Jesus eine neue, bleibende Gemeinschaft mit ihnen anknüpfte (vgl. Hltzm.), welche, weil er durch die Auferstehung bereits den Schranken der Endlichkeit entrückt war, eben als geistige keinem Wechsel und keiner Trennung mehr unterworfen war (vgl. z. V. 21. 23). Damit erledigen sich von selbst die Einwürfe Meyers, und es bedarf dann auch nicht mehr der misslichen Annahme eines Doppelsinnes (Luther, Beza, Lampe, Beng., Kuin., de W., Brückn., Lange, Hengst., doch auch Hltzm.), die ganz unhaltbar wird, wenn man auch hier wieder die Gemeinschaft mit Christo im Geiste einmischt (vgl. z. B. Ebr.). Das ἀφήσω steht keinesfalls im Sinne von: zurücklassen (Meyer nach Mk 12 19f., 1 Mak 12 47), da er ja jedenfalls, wenn er fortgeht, sie zunächst verwaist zurücklässt.

Dies bestätigt aufs neue der Begründungssatz, sofern das ὅτι ζῶ das θεωρεῖτέ με nur begründen kann, wenn es, dem zeitlichen Standpunkt des θεωρεῖ — θεωρεῖτε entsprechend, von dem Leben des Auferstandenen (vgl. Theophyl., Euth.-Zig., Augustin, Ebr., Grot., Kuin., Ew.) genommen wird, das als geistleibliches, noch der Erde angehöriges, ein θεωρεῖν ermöglicht. Freilich kann dann ihr ζήσετε nicht das Leben nach der Auferstehung sein (Ew., Ebr.), sondern nur das wahre geistige Leben (5 25. 6 27), das, durch das Erkennen des wieder zu ihnen kommenden lebendigen Jesus vermittelt, ihnen auch das wahre θεωρεῖν ermöglicht. Denn dieses ist auch hier nicht das bloss sinnliche (wenn auch sinnlich vermittelte) Schauen, sondern ein solches, durch welches sie den Auferstandenen nun erst ganz seinem wahren Wesen nach erkennen *). — V. **20**. ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ) vgl. 5 9. Gemeint ist der Tag des Wiederkommens Jesu (V. 18), also der Tag seiner Auferstehung, wenn natürlich auch das von ihm Gesagte zugleich von der mit ihm beginnenden Zeit der Gemeinschaft der Jünger mit dem Auferstandenen gilt (vgl. Hengst.). Das γνώσεσθε entspricht dem ζήσετε V. 19 und bezeichnet eben dies Leben »nach seinem tiefsten Grunde« (de W.), da ja die Erkenntnis Gottes in seinem Sohne das wahre Leben ist (vgl. 17 3). In dem neuen Leben des Auferstandenen (V. 19: ἐγὼ ζῶ) aber, welches, losgelöst von allen Bedingungen des irdischen Lebens, nur noch im Vater wurzelt, kommt es erst vollkommen zur Erscheinung, wie er in seinem Vater ist (10 38), dass man also in seinem Leben das

*) Von einem neuen, geistigen Leben verstehen es die meisten Ausleger, nur dass die einen es mehr von einem mit der Freude über das Wiedersehen des Auferstandenen (Theoph., vgl. Kuin.) ihnen anbrechenden neuen Leben vollster Befriedigung (Hengst., der, das Gedankenverhältnis einfach umkehrend, das Schauen Jesu zur Bedingung des Lebens der Seinen macht) mit seiner Siegesfreudigkeit über Tod und Todesfurcht (de W.) verstehen, während die anderen, entsprechend ihrer Auffassung des ἔρχομαι und des ζῶ von Jesu durch den Tod nicht aufgehobenem Leben (Meyer, Brückner) oder von dem Leben des Verklärten und Erhöhten (Luth., Keil, Whl., vgl. Lck.), an das durch den Geist gewirkte Leben denken, was weder dem Johanneischen Begriff des Lebens, noch der bei Joh. herrschenden Vorstellung von der Wirksamkeit des Geistes entspricht. Bei Meyer tritt nicht klar hervor, was die meisten richtig hervorheben, dass der Wechsel des Präs. und Fut. eben darum eintritt, weil ihr ζήσετε die Folge seines ζῶ ist; er sucht darzuthun, wie das Leben bei beiden das wesentlich gleiche ist, weil sich das neue Leben der Gläubigen bei der Parusie auch zu einem geist-leiblichen verklärt (vgl. auch Schnz.). Aber dieser Gedanke liegt hier jedenfalls ganz fern, und es bedarf desselben nicht, da der zurückbleibende Unterschied durch die Natur der Sache von selbst gegeben, und jedes Missverständnis ausgeschlossen ist. God. nimmt nach Nonn., Bez. das ὅτι ζῶ als Vordersatz (weil ich lebe, werdet auch ihr leben), was eine unnatürliche Zerreissung des Satzgefüges ergiebt.

Leben des Vaters erkennen kann (vgl. 6 57). Daher kehrt das καὶ ὑμεῖς ἐν ἐμοί etc. nun direkt zu dem ὑμεῖς ζήσετε V. 19 zurück. Denn jenes neue, höhere Leben, das durch die volle Erkenntnis des wieder zu ihnen kommenden Auferstandenen vermittelt ist, sofern diese ihn als den in Gott Seienden erkennen und darum in ihm Gott schauen lehrt, erkennen sie ja eben darum zugleich als ein in ihm wurzelndes, in welchem er und die in ihm gegebene Gottesoffenbarung der alles bewegende Mittelpunkt ist. Vgl. z. 6 56*).

V. 21. ὁ ἔχων etc.) Während das, was V. 18—20 verheissen, nicht, wie die Verheissung von V. 12 und V. 15f., von einem besonderen Verhalten der Jünger abhängig ist, sondern ihnen als solchen zu teil wird, weshalb es sich auch zunächst an dem Kreise der Zwölfe verwirklicht, muss erst jetzt, wo Jesus zu dem übergeht, was die Jünger in der weiteren Entfaltung und Fortsetzung des neuen, mit den Erscheinungen des Auferstandenen beginnenden Verkehrs erfahren sollen, wieder eine Bedingung desselben genannt werden. Das ἔχειν ist der durch den Glauben gewonnene innere Besitz der Gebote, die angeeignete lebendige Gegenwart derselben im gläubigen Bewusstsein, die sich im Befolgen dieser Gebote zeigen wird. Wenn das ἐκεῖνός ἐστιν dies mit grossem ausschliesslichen Nachdruck auf die Liebe zu ihm (vgl. V. 15) zurückführt, so ist damit jenes neue Verhältnis zu Jesu, in welches versetzt zu sein sie sich nach V. 20 bewusst sind, einfach als ein Liebesverhältnis bezeichnet. Denn die Liebe ist nichts anderes als das Leben im Anderen, und die beständige, unser ganzes Leben bestimmende Gegenwart des Anderen in unserem innersten Leben nennen wir eben Liebe. Nun hebt das ἀγαπηθήσεται, wie so häufig bei den Synoptikern, die Äquivalenz der Vergeltung schon im Ausdruck hervor; ihre Liebe wird durch die Liebe Christi zu

---

*) Die ἐκείνη ἡμέρα wird natürlich je nach der Auffassung des ἔρχομαι V. 18 verschieden erklärt. Gewiss ist nicht an den Pfingsttag (God., Whl.) oder die mit ihm beginnende Zeit (Keil) gedacht; aber eben, weil bei Joh. die verheissene Parakletsendung nicht an einen bestimmten Tag gebunden erscheint, ist der Ausdruck für das Kommen des Paraklet wenig passend, und ihm ist nicht damit genügt, dass man sagt, in der geschichtlichen Erfüllung sei es der Pfingsttag gewesen (Lck., Meyer). Man darf aber auch nicht in angeblich ATlicher Weise (de W.: in jener Zeit) an die Zeit von der Auferstehung bis zur Vollendung ihres Lebens (Schnz.), an die ganze christliche Ära (O. u. H. Hltzm.) oder gar an die Vollendungszeit allein (Ew.) denken. Wenn Luth., Keil die Erkenntnis als Folge des neuen Lebens fassen, so ist das ganz gegen die Johanneische Anschauung. — Das ὑμεις ist nach BLQX von Treg., WH. vor γνωσεσθε gestellt gegen die Rcpt.; Meyer wollte es nach A streichen (Lchm. i. Kl.), während doch die verschiedene Stellung ebensogut Grund als Folge der Auslassung sein kann.

ihnen vergolten. Aber höchst merkwürdig und nur durch die Reminiscenz an die Art, wie die Rede mit der Verheissung V. 23 eine ganz neue Wendung nahm, erklärlich ist, dass hier die Liebe Gottes vorausgeschickt wird, die sich den im Lieben bewährten Jüngern durch die Liebe Christi zu ihnen zu erfahren giebt. Wie diese sich ihnen kundgiebt, sagt das ἐμφανίσω αὐτῷ ἐμαυτόν. Es ist dabei an Kundgebungen seiner Nähe gedacht (vgl. Ex 33 13. 18. Sap 1 2), welche das dauernde Gemeinschaftsverhältnis des Auferstandenen mit seinen bewährten Jüngern beweisen. Ob dieselben rein innerlicher Art sind (Ebr., Luth., Keil, Schnz., O. Hltzm.), oder durch äussere Machtwirkungen und Beistandserweisungen geschehen, besagt der Ausdruck nicht; gewiss ist nur, dass sie nicht durch den Geist vermittelt gedacht sind (gegen God.)*). — V. **22**. Ἰούδας) hiess nach Mk 3 18 Thaddäus, war aber kein Bruder des Herrn, Act 1 13 f., sondern Sohn eines Jakobus, Lk 6 16. Vgl. schon Nonn. Das οὐχ ὁ Ἰσκαριώτης war nach 13 30 ganz überflüssig, da dieser gewiss nicht wieder als gegenwärtig gedacht ist (Beng.), floss aber unwillkürlich aus dem tiefen Abscheu vor dem gleichnamigen Verräter. Zu dem die verwunderte Frage einleitenden καί vgl 9 36: *und was ist vorgefallen,* eingetreten, *weil du dich uns offenbaren willst und nicht der Welt?* Judas denkt an die letzte Erscheinung Jesu bei seiner Parusie, die aller Welt (vgl. 12 19) offenbar werden muss, da die universelle Bedeutung derselben ganz wesentlich ist (vgl. Lk 17 24). Er sieht in der Sonderverheissung an die Jünger V. 21, wie heute noch Hilg., einen Verzicht auf die letzte und höchste Kundgebung des wiedererscheinenden Messias. Übrigens zeigt die Stelle gerade, dass auch Joh. den Glauben an die endliche Parusie als etwas bei den Jüngern Selbstverständliches voraussetzt, und spricht, da sonst das Evangelium ihre universelle Bedeutung nirgends hervorhebt, für die Geschichtlichkeit dieses Wortes. — V. **23**. Auch hier, wie V. 6, hält sich Jesus nicht damit auf, das Missverständnis

*) Gegen den klaren Gedankengang finden Meyer, God., Ew. hier die sittliche Bedingung oder die Art des γνώσεσθε V. 20, Luth., Keil die Voraussetzung der dort verheissenen Liebesgemeinschaft, Whl. den Beweis für die Berechtigung dieser Verheissung, womit freilich jede Anknüpfung an das Wiederkommen des Auferstandenen ausgeschlossen wäre. Auch das ἐμφανίσω entspricht nicht dem γνώσεσθε V. 20, welches etwa durch dieses vermöge der Mitteilung des Geistes geschehende Zur-Erscheinung-Bringen seiner selbst eintreten sollte (Meyer), oder der dort verheissenen Liebesgemeinschaft (Whl.) oder gar dem ἔρχομαι V. 18 (de W.), da es eben an eine Bedingung geknüpft ist, welche erst infolge des V. 18—20 Verheissenen erfüllt werden kann. Eben darum kann es auch nicht auf die Erscheinungen des Auferstandenen gehen (Grot., Hilg., vgl. Ew.: ich werde mich ihm versichtbaren), worauf der Ausdruck in Mt 27 53 führen könnte.

aufzuklären, sondern wiederholt im wesentlichen, doch die Liebe als die Wurzel (V. 15) aller Erfüllungen seines Wortes, in das sich die Vielheit seiner Gebote zusammenfasst (vgl. 8 51), voranstellend, die Bedingung, an welche seine Selbstoffenbarung V. 21 geknüpft ist und giebt damit den Grund an, weshalb sie eine universelle nicht sein kann. Um sie aber in ihrem vollen Umfange zu bezeichnen, hebt er noch einmal hervor (vgl. V. 21), wie nur diese Befolgung seines Wortes die Liebe des Vaters ihnen erwirbt. Denn weil der Vater in ihm ist (10 38. 14 10), so kommt bei jenen Offenbarungen in und mit ihm immer auch der Vater, sodass er sagen kann: *wir werden zu ihm kommen und uns* (bem. das Med.) *Wohnung bei ihm machen.* Damit ist aber die ATliche Grundverheissung von dem Wohnen Gottes unter seinem Volke (Ex 25 8. 29 45. Lev 26 11 f. Ez 37 26 ff., vgl. auch 1 14) erfüllt, in welcher Gott selbst seine höchste Liebe und Gnade seinem Volke zuwendet, und Christus in und mit ihm (Mt 18 20. 28 20, vgl. Apk 3 20); und eben weil sein Kommen zu den Jüngern, das mit den Erscheinungen des Auferstandenen begann, sich fortsetzt in dieser seiner bleibenden (wenn auch rein geistigen) Gnadengegenwart, die er ihnen immer wieder kundthun kann (V. 21), ist damit jedes Verwaistsein dauernd ausgeschlossen (V. 18). Bem., wie diese mit der ganzen mystischen Anschauung des Evang. sowenig vermittelte Verheissung nur auf einer treuen Erinnerung an ein Wort Jesu beruhen kann, das daher auch so bestimmt an synoptische Worte anklingt. — V. 24 bringt im Gegensatz zu V. 23 nun direkt die Antwort, warum die Welt diese Gnadenoffenbarung nicht erfahren kann (vgl. God., O. Hltzm.). Die λόγοι sind die einzelnen Teile des gesamten λόγος (V. 23), in den sie sofort wieder zusammengefasst werden, um individualisierend dies Wort, das sie noch jetzt hören, als ein Wort zu bezeichnen, das nicht von ihm, sondern von Gott selbst herrührt (vgl. 7 16), womit eben erklärt ist, weshalb der, welcher dies Wort nicht hält, auch jene höchste Gnadenoffenbarung Gottes nicht erfahren kann, weil er mit den ihm Ungehorsamen keine Gemeinschaft haben kann. »Die Welt exkommuniziert sich selbst« (Hengst)*).

---

*) Auch hier ist garkein Grund, das ὅτι V. 22 mit Meyer, Hltzm. u. a. gleich εἰς ἐκεῖνο ὅτι zu nehmen. Da κόσμος hier nicht im Sinne der Joh. Lehrsprache steht, ist kein Grund, speziell an das Gericht über die Ungläubigen oder Heiden zu denken (Meyer, de W.); auch deutet die Frage keineswegs auf fleischliche Messiashoffnungen (God., Hengst., Schnz., Whl.), noch weniger geht sie auf die Erscheinungen des Auferstandenen (Hltzm.), deren Beschränkung auf die Gläubigen ja nichts Auffälliges hat (vgl. Act 10 41) Das καὶ vor τι γεγονεν ist schon in ABDLX, weil unverstanden, übergangen und darf daher nicht mit Rcpt., Treg., WH. gestrichen werden. Die Pointe der Verheissung in

V. 25—31. Der Aufbruch. — *ταῦτα*) blickt zurück auf alles, was Jesus bisher seit 13 31 zu ihnen geredet hat, und zeigt, ebenso wie das auf seinen Ersatz durch den Paraklet vorausblickende und darum eines »noch« (Meyer, de W., Ew.) nicht bedürfende *παρ' ὑμῖν μένων*, dass hier der Abschied beginnt und nicht erst V. 27 (Lck., de W.). Offenbar absichtlich ist nicht der Gegensatz der Personen hervorgehoben, da ja das, was der Geist redet, nicht im Gegensatz steht zu dem, was er redet, sondern nur das, was er in seiner irdischen Gegenwart geredet, in den Gegensatz gestellt wird zu dem, was während seiner Trennung von ihnen an seiner statt der Geist redet. — V. 26. *τὸ ἅγιον*) bezeichnet den Geist als den Gott angehörigen, den darum der Vater senden wird. Das *ἐν τῷ ὀνόματί μου* geht in Korrelation zu dem *παρ' ὑμῖν μένων* V. 25 nicht auf den Akt des Sendens, sondern auf den Gesandten, und erhält dadurch, da es ohnehin der Natur der Sache nach nicht, wie V. 13f., heissen kann: in meinem Auftrage, die Bedeutung: statt meiner (Euth.-Zig. u. m., auch Thol., Bäuml., Ew., Weiss p. 280f., Schnz.). *Er wird sie alles lehren*, was Jesus ihnen noch nicht gesagt hat, weil er es ihnen noch nicht sagen konnte, was man vergeblich zu bestreiten oder zu verdecken sucht (besonders krass wieder Whl.), wie schon ältere in der Polemik gegen die katholische Tradition oder die Offenbarungen der Schwarmgeisterei. Das erhellt deutlich daraus, dass in Bezug auf das bereits Gesagte noch ausdrücklich angeschlossen ist: *und insbesondere wird er euch in Erinnerung bringen* (*ὑπομνήσει*, vgl. III Joh 10. Jud 5) *alles, was ich euch gesagt habe*, womit eben nicht bloss das *διδάξει πάντα* erläutert wird (Luth., God., Ebr.). Zur Sache vgl. 2 22. 12 16. Schon diese Zusammenstellung aber zeigt, dass jenes Neue mit diesem Alten nicht im Widerspruch stehen, sondern nur die weitere Entwickelung desselben sein kann, was aber natürlich in dem *ὑπομνήσει* nicht liegt (gegen Theoph., de W., Hengst., Luth.). Vgl. dazu 16 12ff. Auf dieser Verheissung beruht die Gewissheit, dass die Lehre der Apostel die Heilswahrheit vollständig in sich trägt und die Verkündigung Jesu wesentlich treu überliefert hat, selbst

---

V. 23 wird geradezu weggedeutet, wenn man hier an die unio mystica denkt, in welche Gott und Christus mittelst des Paraklet mit den Menschen treten (vgl. Meyer, de W., Luth., Keil, Schnz., Whl. u. d. m.), was doch notwendig *ἐν αὐτῷ* heissen müsste. Das *παρ' αὐτῷ* versinnlicht ja die dauernde Nähe Jesu, wie Meyer selbst sagt. Sie kommen wie Wanderer aus ihrer himmlischen Heimat (V. 2) und herbergen bei ihm, »wollen täglich seine Gäste, ja Haus- und Tischgenossen sein«, Luther. Die Rcpt. hat nach A Mjsc. das gewöhnlichere *ποιησομεν*. Die *λόγοι* V. 24 können nicht einen weiteren Begriff bilden als die *ἐντολαί* V. 21 (Meyer), da nur gebietende Worte befolgt werden können.

wenn sie nur der Johanneische Ausdruck des durch den Geist in ihnen gewirkten Bewusstseins wäre*). — V. **27** knüpft an den Gedanken seines nahe bevorstehenden Abschiedes an, der durch das über seinen Ersatz durch den Paraklet Gesagte nur aufs neue vergegenwärtigt war. Sichtlich auf den orientalischen Abschiedsgruss, in welchem שָׁלוֹם gewünscht wurde (vgl. 1Sam 1 17. 20 42), anspielend, hinterlässt ihnen Jesus an der Schwelle des Todes sein kostbarstes Gut (*ἀφίημι*, wie Mk 12 19f.). Dann kann aber *εἰρήνη* nicht im objektiven Sinne jenes Wunsches von dem ganzen Heil des Erlösungswerkes (Meyer, vgl. Lck.) oder gar von dem objektiven Friedensverhältnis mit Gott (Luth., Keil, vgl. Hengst., Ebr.), sondern nur von dem inneren Seelenfrieden (de W.) stehen. Ausdrücklich sagt ja das *τ. ἐμήν*, dass es sich um ein Gut handelt, welches er besitzt (God., Whl.), weil er selbst diesen hohen, heiligen Seelenfrieden im Angesicht des Todes hat (Schnz.). Das *δίδωμι* ist durch sein Wort vermittelt, welches im stande ist, den gleichen Seelenfrieden in ihnen zu wirken, der alle Unruhe und Furcht des natürlichen Menschen überwindet. Daher stellt er seinem *διδόναι* ausdrücklich die Art entgegen (*οὐ καθώς*, wie 6 58), wie die Menschenwelt den Friedensgruss bietet (נָתַן שָׁלוֹם, Trot. Pirke Avoth c. 4), und deutet damit zwar nicht gerade auf die üblichen leeren Grussformeln (Grot., Kling), aber darauf hin, dass ihr Geben nur ein ohnmächtiges Wünschen (God., Hltzm.) ist, sein Geben ein wirksames Verleihen. So sorgt er selbst dafür, dass sie seiner Aufforderung V. 1 nachkommen können, die hier noch durch das *δειλιάτω* (wie Jes 13 7f., vgl. Dtn 1 21. Sir 31 14) verstärkt wird, indem die bange Unruhe auf feiger Furcht vor der Zukunft beruht**). — V. **28**. *ἠκούσατε* etc.) wieder eine

---

*) Dass der Geist der heilige heisst, weil er die Seinen heiligt (Luth., Keil, Whl.) oder zu den geheiligten Jüngern kommt (God.), ist Verdrehung des Wortsinns. Das *ἐν τ. ὀνόματί μου* kann nicht besagen, dass die Sendung der Offenbarung und Verherrlichung des Namens Jesu dient (Meyer, Luth., Brückn., Keil, vgl. B.-Crus., Hltzm.: in meiner Sache), oder in dem beruht, was der Name Christi besagt, d. h. in der Vollendung des Heilswerkes Hengst.) oder der Offenbarung (God.) durch ihn; es weist auch nicht auf die Fürbitte Jesu (V. 16) hin (de W., Ebr., vgl. Grot.: in meam gratiam, Melanth. u. m.: propter me), oder zugleich auf die Bitte der Gläubigen im Namen Jesu (Lck.). Das *ἃ εἶπον ὑμῖν* ist natürlich nicht mit auf *διδάξει πάντα* zu beziehen (Luther, Melanth., Grot., Calov., Schegg, Schnz. u. m.), da dann das blosse *διδάξει* nicht genügen würde, sondern das Lehren des rechten Verständnisses ausgedrückt sein müsste. Am Schlusse fügt WH. nach BL noch *ἐγω* hinzu.

**) Unmöglich kann das *ἐμήν* auf die Vermittelung durch seinen Tod (Meyer) gehen. Das *δίδωμι* ist weder in promitto abzuschwächen (Kuin.), noch durch den Geist vermittelt zu denken; und in dem negativen Satze handelt es sich nicht darum, dass die Welt ganz andere Güter

ungenaue Zurückweisung (vgl. z. 11 40); aber der Sache nach war es V. 3. 18 (vgl. 13 33) gesagt. Das ἐγώ weist darauf hin, dass er, der ihnen seinen Weggang vorhergesagt, zugleich ein Wiederkommen in Aussicht stellen konnte. Durch diese Verheissung war er aber im stande, ihnen den Frieden wirksam mitzuteilen, der alle Bangigkeit vor der Zeit der Trennung von ihm ihnen benehmen konnte. Freilich bleibt dann immer noch die Betrübnis über sein gegenwärtiges Weggehen, die ihren Frieden stören kann, darum weist er sie auf das hin, was auch diese Betrübnis in Freude verwandeln kann. *Wenn ihr mich geliebt hättet* mit der wahren, völlig selbstlosen Liebe, welcher sich alle anderen Interessen unterordnen, *so würdet ihr euch gefreut haben, dass ich zum Vater gehe.* Die Berufung auf ihre Liebe zu ihm zeigt unfehlbar, dass es sich um eine Mitfreude mit ihm handelt, dass also sein Gehen zum Vater als etwas für ihn Erfreuliches gedacht ist (Keil). Wenn dies dadurch begründet wird, *dass der Vater grösser ist als er*, so muss das μείζων auf das allen Schranken und Unvollkommenheiten des irdischen Lebens entrückte himmlische Leben des Vaters gehen, und ihre Freude eine Freude darüber sein, dass er zu der Teilnahme an dieser Herrlichkeit und Seligkeit, welche der Vater besitzt, zurückkehrt (Cyrill. u. m., auch Thol., Olsh., Kling, Köstlin, Maier, Hilg., Hengst., Bäuml.). Nur dann ist ihre Freude eine wirklich auf sein persönliches Ergehen bezügliche; und dass in der Forderung einer solchen »etwas Selbstisches« läge (Meyer), ist sicher kein Einwand, da der Freund verlangen kann, dass der Freund sich seiner Freude mitfreut. In der Sache ist es ja gewiss richtig, dass Jesus auf diese Erhöhung zum himmlischen Leben nicht um seinetwillen, sondern um seines Werkes willen und somit auch um ihretwillen sich freut; aber das ist gerade das Eigentümliche der Stelle, dass Jesus ihre Erhebung über den Schmerz um seinen Hingang als eine Liebespflicht gegen seine Person darstellt*). Vgl. God., Hltzm. — V. **29.** καὶ νῦν) geht nicht

---

(Meyer: Schätze, Lust, Ehre u. dergl., vgl. Luth., Keil, Ebr.) oder gar θλῖψις (Hengst. nach 16 33) giebt, nicht einmal um den Scheinfrieden, den sie giebt (Lck., de W.), wobei ohnehin ὁ κόσμος in einem nicht Johanneischen Sinne genommen ist. Ganz willkürlich freilich Whl.: er giebt ihn, nicht ohne sich selbst (in den Tod) zu geben.

*) Das schlecht bezeugte εἰπον vor πορεύομαι sowie das μου der Rcpt. (א A Mjsc., Lchm. i. Kl.) ist zu streichen. Bem., wie bei der Rückweisung auf das Zuvorgesagte von der ganzen Einschaltung V. 12–17 keine Rede ist (vgl. d. Anm. zu V. 17). Das ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς geht auch hier nicht auf die Wiederkunft, die sein Heimgang zum Vater ermöglichen will (Hengst.). Das ἐχάρητε ἄν geht nicht, auch nicht zugleich, darauf, dass sie sich um ihrer selbst willen freuen sollten (Lck. nach Theoph., Euth.-Zig.; vgl. Luther, Beza, Grot., Beng., Lampe, Hengst., God., Schnz.). Das μείζων deutet also nicht an, dass er sie

auf sein bevorstehendes Scheiden (so gew., auch Meyer) sondern: *und nun,* wo ihr diese Freude nicht gezeigt habt — zu einem anderen Motive seiner Vorhersagung überleitend —, *habe ich's euch gesagt* (εἴρηκα, wie 6 65), nämlich ὅτι πορεύομαι πρὸς τ. π. V. 28, *ehe es geschieht* (vgl. 4 49. 8 58), *damit, wenn es* (in meinem Tode) *eingetreten sein wird, ihr glaubet,* nämlich dass mein Tod der Heimgang zum Vater sei. Das absolute πιστεύειν ergänzt sich so natürlich aus dem Zusammenhang, und die Analogie mit 13 19 darf nicht verleiten, ein ganz unbestimmbares ὅτι ἐγώ εἰμι zu ergänzen (de W., Luth.); auch ist nicht der Glaube an seine Wiederkunft mitgedacht (Schnz.), worauf ja das εἴρηκα nicht geht (gegen Hengst., Keil).

V. 30 f. οὐκέτι πολλὰ etc.) Weil *er nicht mehr viel unter ihnen reden wird,* hat er ihnen jetzt gesagt, was ihnen vor allem notthut; *denn es kommt* (ist schon im Anzuge) *der Weltfürst* (vgl. z. 12 31). Den Teufel selbst sieht Jesus in den Organen und Vollziehern seines Anschlags (13 2. 27). Bem., wie τοῦ κόσμου hier nachdrücklich vorangestellt ist, weil, obwohl mit einfachem καί angeschlossen (vgl. 1 10), sachlich das ἐν ἐμοί den Gegensatz bildet: *an mir besitzt er nichts,* als seiner Herrschaft zugehörig, welche Näherbestimmung aus dem Begriff des ἄρχων fliesst. Der Sache nach aber liegt darin, dass er nicht als sein Gebieter kommt, der über ihn zu verfügen hätte, sodass er nicht, auch wenn er wollte, dem Tode entgehen könnte (vgl. de W.). — V. 31. ἀλλ') nennt den entgegengesetzten Grund, aus dem er sich in voller Freiheit in seine Macht dahingiebt. Der Absichtssatz tritt mit starkem Nachdruck voran: *damit die Welt erkenne, dass ich den Vater liebe*

---

nach seinem Heimgange wirksamer schützen kann (Lck., de W., vgl. Ew.), weil er dann grössere Macht und Wirksamkeit für seine Zwecke haben werde (Meyer, vgl. Melanth., Brückn., Keil), deren er gerade nach 10 29, worauf man sich beruft, nicht bedarf. Ganz willkürlich Whl.: weil der Sohn mit dem vollbrachten Werk vor den Vater als den Urheber desselben treten kann! Die μειζονότης des Vaters (einst der Streitpunkt mit den Arianern, vgl. Suicer. Thes. II., p. 1368) beruht nicht in dem Vorzuge des Ungezeugten vor dem Gezeugten (Athanas., Faustin., Gregor. Naz., Hilar., Euth.-Zig. u. v., auch wieder Olsh.), oder auf der wesentlichen Unterordnung des ewigen Logos wie des erhöhten Christus unter den Vater (Meyer), freilich auch nicht auf einer Unterscheidung der menschlichen und der göttlichen Natur Christi (J. Gerhard, vgl. Schnz.). Denn unzweifelhaft ist hier nicht von dem trinitarischen Verhältnis des Vaters und des Sohnes die Rede, sondern von dem Verhältnis Gottes zu Christo in seiner zeitlichen Erniedrigung (Cyrill., Augustin, Ammon, Luther, Melanth., Calv., Beza, Aret. u. v., auch de W., Thol., Luth., Hengst.). Dass aber die Voraussetzung des Ausspruchs das ewige gottgleiche Wesen des Sohnes bildet, erhellt daraus, dass für jedes geschöpfliche Wesen eine solche Vergleichung mit Gott eine an Blasphemie grenzende Thorheit wäre.

und aus Liebe zu ihm *dem entsprechend, wie mir der Vater befohlen hat, thue.* Das οὕτως betont noch stärker diese Identität, vgl. 12 50. 3 14. Anstatt aber zu sagen, was er thun will, und so den Satz zu vollenden, fordert er die Jünger auf, das zu thun, was den nächsten Schritt dazu bildet. *Stehet auf* (vom Tische, wie Mt 9 19), *lasset uns fort von hier* (ἄγωμεν, wie 11 7. 15 f., ἐντεῦθεν, wie 7 3), um der teuflischen Macht, der ich jetzt dahingegeben werden soll nach Gottes Rat, entgegenzugehen! *).

Meyer, Luth., Keil behaupten zwar sehr kategorisch, die Worte ἐγείρεσθε ἄγωμεν hätten mit den gleichen in Mk 14 42 (bem. den gleichen Wechsel der 2. u. 1. Pers.) nichts zu thun; allein der Augenschein ist so stark dagegen, dass Hengst. sie absichtlich in Gethsemane wiederholt glaubte. Dazu kommt, dass die Absicht ἵνα γνῷ ὁ κόσμος garnicht durch den Aufbruch hier im Saale, sondern nur durch die Art, wie Jesus in Gethsemane seinen Häschern entgegenging (vgl. 18 4), erreicht werden konnte, und dass das ἔρχεται etc. deutlich an das Nahen des Verräters daselbst erinnert. Wir brauchen deshalb aber keineswegs den Evangelisten einer ungeschickten Einflechtung dieser Erinnerung (Strauss, Scholt.) oder einer Benutzung der synoptischen Worte zum blossen Pausenzeichen (Baur, Hilg.) oder eines Vergessens der Scenerie über den Reden (Lck.) zu zeihen, sondern er kleidet absichtlich den Gedanken, dass Jesus den Feinden mit voller Freiheit sich in die Hände liefern will, in die Worte, mit welchen er es später wirklich that, und für die nach der Anlage seiner Erzählung dort kein Raum war (vgl. 18 1—4). Zu Grunde aber liegt die Erinnerung, dass Jesus wirklich bereits vom Mahle aufbrach, aber bestürmt von dem Gedanken an das, was er den Jüngern noch zur Stärkung ihres Glaubens (V. 29) und zur Beruhigung (V. 27) zu sagen hatte, stehen blieb und noch weiter mit ihnen redete. Warum dagegen sprechen soll, dass er im Folgenden noch mehr redet, als er bisher geredet hat (Hltzm.), ist doch nicht einzusehen, zumal

*) Es ist weder bei ἔχει irgend etwas zu ergänzen (Nonn.: μέρος, Kuin.: ποιεῖν, Luther: Ursach und Recht, Ew.: dessen er mich vor Gott verklagen könnte, vgl. Keil: woran er sich halten kann), noch der einfache Wortsinn in er hat keinen Anspruch an mich (Thol., Hofm., Ebr. u. m.) umzusetzen. Die Sündlosigkeit, welche Cyrill., Augustin, Euth.-Zig., Corn. a Lap. u. v., auch Olsh. hier ausgesprochen finden, ist die Voraussetzung davon, dass der Teufel an Jesu nichts ihm Gehöriges hat, aber nicht direkt ausgedrückt. Das καί darf nicht adversativ gefasst werden (Ebr., vgl. auch God., Whl.), da der Gegensatz erst in ἀλλ' V. 31 folgt, das nicht bloss abbrechend ist (Lck.); und das ἵνα hängt nicht von einem zu ergänzenden ἔρχεται ab, sodass hinter ποιῶ ein Punkt stehen müsste (Beng., Ew., vgl. Lachm., Tisch.), da dann das Folgende zu abgerissen steht. Ebensowenig beginnt das καί im Sinne von: auch den Nachsatz (Grot., Kuin., Paul.), was eine der tiefbewegten Stimmung nicht entsprechende Reflexion ergäbe. — Das τουτου nach κοσμου V. 30 (Rcpt.) ist nach allen Mjsc. zu streichen, das εντολην εδωκεν V. 31 (BLX, Treg., WH.) der Konformation nach 12 49 verdächtig.

gerade in diese weiteren Erläuterungen des Geredeten sicher manches eingeflochten ist, was Jesus zu anderer Zeit zu seinen Jüngern gesprochen hat, da es keinerlei Beziehung auf die gegenwärtige Situation zeigt (vgl. z. B. 15 1—8). Auch die Kritik hat doch nur mit allerlei künstlichen Hilfshypothesen diesen Einschnitt in den (erdichteten) Abschiedsreden erklären können (vgl. Hltzm. p. 188). Dass Kap. 15—17 nach dem Evangelisten noch als im Saale gesprochen zu denken sind (so die meisten), ergiebt sich zwar nicht aus dem Fehlen einer Andeutung über eine Veränderung des Ortes (Meyer, Luth.), die man eben in *ἄγωμεν ἐντεῦθεν* finden könnte, oder daraus, dass es unpsychologisch sei, die vertraulichsten Schlussreden im Freien gesprochen zu denken (Stier, Brückn.), entscheidend aber aus dem *ἐξῆλθεν* 18 1. Daraus erhellt, dass es unmöglich ist, die folgenden Reden unterwegs (Ammon., Hilar., Beda, Luther, Aret., Grot., Wttst., Lampe, Rosenm., Lange), wenn auch nach dem Verlassen der Stadt an einem einsamen Ort am Kidron (Hengst., God., Ebr., vgl. Chrys., Theophyl., Euth.-Zig., Erasm. u. m.) zu denken. Umgekehrt nahmen Beng., Wichelhaus aus harmonistischen Gründen an, 13 31—14 31 sei gesprochen, ehe Jesus zum Passahmahl in Jerus. aufbrach (vgl. Röpe, das Mahl der Fusswaschung, Hamb. 1856 p. 25 f.), während Spitta (zur Gesch. d. Urchristentums I. 1893 p. 168—93) 15 1—16 33 hinter 13 30a transponieren wollte und einen Bericht über die Abendmahlseinsetzung ausgefallen sein liess, den Delff (Beitr. p. 35 f.) hierher versetzen wollte. Worte wie V. 27. 28. 30 zeugen doch von solcher Lebenswahrheit, dass hier sicher überall geschichtliche Erinnerungen zu Grunde liegen.

Kap. XV.

V. 1—8. Das Gleichnis vom Weinstock und den Reben. Wie die Rede asyndetisch beginnt, so fehlt im ganzen Abschnitt jede Partikelverknüpfung der einzelnen Aussprüche, was Meyer der Rührung und der innigen Bewegtheit entsprechend findet. — *ἐγώ εἰμι ἡ ἄμπελος*) Die Rede beginnt mit der vorausgeschickten Deutung, wie 10 11. Mit Recht erklären Lck., B.-Crus., Brückn., Keil das Aufsuchen eines besonderen Anlasses für die Wahl des Bildes für ganz unnötig, da dasselbe im Alten Testament so gangbar war (Jes 5 1 ff. Jer 2 21. Ez 15 1 ff. 19 10 ff. Ps 80 9 ff.). Eben darum kann auch das *ἡ ἀληθινή* (1 9), der echte, wesenhafte, die Idee vollkommen darstellende, nur andeuten, dass Jesus, der sich ja im Folgenden nicht für sich allein (gegen Meyer, de W.), sondern in seiner Gemeinschaft mit den Gläubigen (den Reben) als den Weinstock darstellt, erst vollkommen verwirkliche, was in der theokratischen Gemeinschaft Israels nur vorbildlich und unvoll-

kommen verwirklicht war (Keil). Auch der Weingärtner (ὁ γεωργός, wie Mt 21 33) wird auf Gott gedeutet, sofern derselbe die Gemeinschaft der Gläubigen mit Christo hergestellt hat (6 37. 44) *). — V. 2. πᾶν κλῆμα) vgl. Num 13 23. Ez 8 17. Der Nom. abs. tritt hier und im Parallelgliede, wie 1 12. 6 39, mit gewichtigem Nachdruck voran und wird durch αὐτό in die Struktur eingereiht. Das an 14 20 erinnernde ἐν ἐμοί zeigt, dass der Evangelist auch die Reben von vorn herein auf die Gläubigen deutet, welche in Christo sind, wie die Rebe am Weinstock in demselben wurzelt. Damit stimmt aber nicht recht, dass gleich der erste Zug des Bildes garnicht von dem handelt, was Christus an den Seinigen thut, sondern was der Weingärtner am Weinstock thut, um ihn zu pflegen, und was nun, völlig dem Naturverhältnis entsprechend, dahin ausgeführt wird, dass er die unfruchtbare Rebe (μὴ φέρον: wenn sie nicht Frucht bringt, vgl. 3 18) mit dem Winzermesser hinwegnimmt (2 16), wegschneidet, die fruchtbare von den Wasserschösslingen säubert (bem. die Paronomasie von αἴρει und καθαίρει), damit sie mehr Frucht bringe. Dass wir hier den Rest eines eigentlichen, synoptischartigen Gleichnisses haben, wird von Hltzm. nach Jülicher ohne jeden Grund in Abrede gestellt. Dann aber ging dasselbe ursprünglich darauf, dass für die, an welchen sich die Gemeinschaft mit Christo nicht fruchtbringend erweist, die Stunde kommt, wo sie auch den äusserlichen Zusammenhang mit ihm aufgeben (vgl. die Krisis in Kap. 6), was hier ebenso wie die Anknüpfung dieser Gemeinschaft (V. 1) auf göttliche Fügung zurückgeführt wird. — V. 3. ἤδη ὑμεῖς) gehört zusammen,

*) Einen besonderen Anlass suchen die, welche das Gleichnis unterwegs gesprochen sein lassen (vgl. z. 14 31), noch am natürlichsten in Weingärten, durch welche man wanderte (vgl. bes. Lange, God.), oder in dem goldenen Weinstock am Tempelthor (Joseph. Arch. 15, 11, 3. Bell. 5, 5, 4. vgl. Rosenm. in F. E. Rosenm. Repert. I, p. 167 ff.), den Lampe sogar vom Zimmer aus erblicken lässt. Vollends aber der Blick auf einen in das Zimmer hineinrankenden Weinstock (Knapp, Thol., vgl. Ps 128 3), auf den Weinkelch beim Abendmahl (Meyer nach Grot., Noesselt Opusc. II, p. 25 ff., vgl. auch Schnz.), oder gar die Beziehung auf das Abendmahl selbst (Ew., Ebr., Stier) liegt ganz fern. Darum kann auch nicht gemeint sein, dass der natürliche Weinstock die Idee der Gemeinschaft Jesu mit seinen Jüngern abbildlich, aber unvollkommen darstelle (Lck., Meyer, Luth., God., Ew., Schnz. u. a.), da nicht abzusehen ist, inwiefern der Weinstock mehr wie alle anderen Pflanzen, ja alle organischen Gebilde überhaupt (vgl. das Paulinische Bild vom Haupt und von den Gliedern Eph 5 30. Kol 2 19) diese Idee repräsentieren soll; aber Israel ist auch nicht in seiner Entartung als der unfruchtbare Weinstock gedacht (Ebr., Hengst., vgl. auch Luth.). Dass das ἡ ἀληθινή auf einen der höheren Welt angehörigen, von Gott der Menschheit eingepflanzten Weinstock (O. u. H. Hltzm.) gehe, ist ganz willkürlich eingetragen, um das Gleichnis von vorn herein zur Allegorie zu stempeln.

sodass der Nerv des Gedankens ist, dass schon an ihnen sich zeigt, wie das, wovon er geredet hat, ebenso verwirklicht wird, wie es sich bei allen künftigen *κλήματα* immer aufs neue zeigen wird; denn ausdrücklich wird mit einem Rückblick auf 13 10 hervorgehoben, dass *sie rein sind und zwar um des Wortes willen* (*διά*, wie 6 57), *das er zu ihnen geredet hat,* sofern dasselbe nach 8 31f. eine von der Sünde befreiende und darum reinigende Macht hat. Vgl. zur Sache Jak 1 18. I Ptr 1 23. Dass dies aber eine allegorisierende Anwendung des Evangelisten ist, erhellt daraus, dass diese Reinigung ja nach V. 2 durch den Weingärtner gewirkt wurde, hier aber durch das Wort Christi (doch vgl. zu V. 7f.)*). Ebenso kann der Übergang in die Ermahnung V. 4, die ganz aus der Fortführung des Gleichnisses heraustritt, nur ein Werk des Evangelisten sein, der nach seiner allegorisierenden Deutung desselben in dem Verhältnis des Weinstocks zu den Reben ein Bild der mystischen Gemeinschaft der Gläubigen mit Christo sah. Während V. 2 der Weingärtner es ist, von dem das Verbleiben der Rebe am Weinstock abhängt (vgl. das *αἴρει*) und der Vers sich auf den äusseren Zusammenhang mit Christo bezieht, werden hier die Jünger ermahnt, in ihm zu bleiben, d. h. dauernd in ihm ihr Lebenselement zu finden, und daran die die Aquivalenz der Vergeltung hervorhebende Verheissung geknüpft: *und ich* (werde) *in euch* (bleiben), nämlich als die bestimmende Macht eures gesamten Lebens. Das *ἐὰν μὴ μένῃ* etc. bezieht sich bloss auf *οὐ δύναται καρπὸν φέρειν* (wie 5 19) und ist insofern Näherbestimmung des *ἀφ' ἑαυτοῦ*; und zu dem *οὕτως οὐδὲ*

*) Dass die Gemeinschaft mit Christo durch das sakramentale Thun Christi hergestellt wird (Luth.), widerspricht direkt der Deutung des *γεωργός* V. 1, wie die Deutung der unfruchtbaren Reben auf die ungläubigen Juden (Hengst.) dem *ἐν ἐμοί*. Viel näher liegt der Gedanke an Judas (Whl.), der bereits aus der Jüngergemeinschaft ausgeschieden war. Dass die Fruchtbarkeit der Reben durch den Glauben (Meyer), die Gemeinschaft mit Christo (Luth.), den Geist (Whl.) oder die gegenseitige Förderung (God.) bewirkt wird, ist in V. 2 sowenig angedeutet, wie dass die Reinigung durch Leiden und Züchtigungen erfolgt (Hengst.). Gewöhnlich fasst man das *ἤδη* V. 3 der Wortstellung durchaus entgegen, als stünde: ihr seid schon rein (vgl. noch Schnz.), und als ob sie Jesus wegen der etwa noch bevorstehenden Reinigung dadurch beruhigen wolle (Lck., God.), oder als käme es nun nur noch auf ihr Verbleiben an (Hltzm.). Gerade dann vermisst man den Gedanken, dass diese prinzipielle Reinigung natürlich sich immer fortsetzen muss, den zwar die Ausleger einschieben, der aber doch nicht dasteht. Wie wenig diese Anwendung intendiert sein kann, erhellt ja daraus, dass dann auch das *καρπὸν πλείονα φέρειν* bei ihnen bereits gesichert sein müsste. Das *διά* c. Acc. ist natürlich nicht instrumental (de W.), zumal ja nicht vom Reinwerden, sondern vom Reinsein die Rede ist. Ganz willkürlich denken Luth. an »das Wort, welches sie der Weltgemeinschaft entnahm und in seine Gemeinschaft versetzte« (vgl. de W.), Hilg., Ebr. an die Sündenvergebung (Olsh., vgl. Whl.).

ὑμεῖς ist zu ergänzen: *δύνασθε καρπ. φέρειν ἀφ' ἑαυτῶν.* Während im Naturlauf dies Bleiben der Rebe am Weinstock sich von selbst ergiebt (wo nicht das *αἴρειν* V. 2 eintritt), wird hier die Thatsache, dass die Rebe nur Frucht bringen kann, wenn sie von den Säften des Weinstocks durchdrungen wird, allegorisierend darauf angewandt, dass in dem in Christo Verbleibenden der in ihm bleibende Christus das Fruchtbringen wirkt; hier ist also das (von dem Jünger abhängige) Verbleiben in Christo die Bedingung des Fruchttragens, V. 2 das (von Gott abhängige) Verbleiben in seiner Gemeinschaft die Folge desselben. — V. **5.** *ἐγώ εἰμι* etc.) Dass Jesus aus dem Verhältnis des Weinstocks zu den Reben das in Bezug auf sein Verhältnis zu den Jüngern Gesagte abgeleitet hat, rechtfertigt der Evangelist dadurch, dass er dies beiderseitige Verhältnis einander gleichsetzt, d. h. dass er auch diesen Zug des Gleichnisses allegorisiert, obwohl dasselbe nach V. 2 darauf keineswegs angelegt war. Nun nimmt das *ὁ μένων ἐν ἐμοί* das *ἐὰν μὴ μένητε* V. 4 auf, um es positiv zu wenden. Es ist aber nach Johanneischer Gedankenentwicklung nicht reine Umkehrung des Gedankens, sondern es wird aus dem Anfang von V. 4 die dort verheissene Folge des *μένειν* mit hinzugenommen, um zu zeigen, wie das Bleiben in ihm zum Fruchtbringen führen kann. (Bem. das ganz strukturlose *κἀγὼ ἐν αὐτῷ* statt *καὶ ἐν ᾧ ἐγὼ μένω*). Auch durch das nachdrückliche *οὗτος* (der und kein anderer) führt die Umkehrung über den Gegensatz hinaus, obwohl derselbe sachlich schon darin lag, während das zu *ποιεῖν οὐδέν* gehörige *χωρὶς ἐμοῦ* (1 3) gradenwegs zu ihm zurückkehrt: *denn ohne mich,* der in euch ist und wirkt, *könnt ihr nichts zu wege bringen,* und darum eben kann nur der in mir Bleibende, in dem auch ich bleibe, viel Frucht schaffen. Gemeint ist damit die christliche Lebensthätigkeit überhaupt, nicht bloss die apostolische, da die Jünger nicht speziell in Betreff ihres engeren Berufes, sondern überhaupt als *κλήματα* Christi, welchen Stand sie mit allen Gläubigen gemein haben, angeredet sind*).

---

*) Das *ἐν εμοί* V. 4 heisst nicht: an mir (Meyer), da die Ermahnung unabhängig vom Bilde der Reben eintritt, übrigens ja auch diese im Weinstock wurzeln (Luth.). Falsch ergänzen Grot., Beng. das *κἀγὼ ἐν ὑμῖν*: und machet, dass ich in euch bleibe. Lies nach ℵBL, teilweise auch A, *μενη—μενητε* statt *μεινη—μεινητε* (Rcpt., vgl. auch V. 6 Treg. a. R.: *μεινη*). Auch bei den Gläubigen überhaupt geht das *ποιεῖν* nicht bloss auf die allgemeine Berufsthätigkeit für das Gottesreich (Keil). Umgekehrt folgert Augustin und mit ihm die kirchliche Orthodoxie daraus die Lehre von dem sittlichen Unvermögen überhaupt (s. bes. Calov, Hengst., doch auch Keil), während doch nur von dem spezifisch christlichen *ποιεῖν τι* (dem *καρπὸν φέρειν*) die Rede ist. Nur von ihm soll gesagt sein, dass dafür die hier abgebildete Lebensgemeinschaft mit Christo unentbehrlich ist. Gut Luther: »dass er hier nicht redet

— V. 6. *ἐὰν μή τις*) vgl. 3 3.5: nisi quis manserit. Wenn Luth. gegen Lampe darauf besteht, man könne also wirklich in Christo gewesen sein und doch abfallen, so ist doch nach I Joh 2 19 recht zweifelhaft, ob der Evangelist das Sein in Christo, dem das Bleiben nicht folgt, als ein wahrhaftes ansehen würde. Die nochmalige Rückkehr zu den Schlussworten in V. 4 zeigt deutlich, dass der Evangelist von seinen Ausführungen in V. 3—5 zu V. 2 zurücklenkt. Denn im Folgenden ist einfach von der durch den Weingärtner abgeschnittenen unfruchtbaren Rebe die Rede, deren Schicksal nun, ganz dem Naturverhältnis entsprechend, ausgeführt wird. Auf diese Pointe war offenbar das dort begonnene Gleichnis angelegt. Die Aoriste sind vom Standpunkt der letzten Gerichtsvollziehung aus gesetzt (Hltzm., Whl.), die mit dem *συνάγουσιν* (Mt 13 30) beginnt. Die nächste Folge des Abschneidens der Rebe ist, dass man sie als etwas ganz Wertloses hinauswirft (*ἐβλήθη ἔξω*, vgl. Mt 5 13). Hier ist die Folge jener Lostrennung vom Weinstock nicht die Unmöglichkeit des Fruchtbringens, wie V. 4f., sondern das Verdorren (*ἐξηράνθη*, wie Mt 13 6), infolge dessen sie nur als Brennmaterial benutzt werden kann, was natürlich auf das ewige Verderben der wegen ihrer Unfruchtbarkeit verworfenen Jünger hindeutet. Bem. das feierliche Polysyndeton, wie 10 3.12. Mt 7 27 und die bei Mark. (vgl. 1 30) so häufige 3, pers. plur., im Sinne des impersonellen: man*).

---

von natürlichem und weltlichem Wesen und Leben, sondern von Früchten des Evangeliums. Übrigens ist das *χωρὶς ἐμοῦ* nicht gleich *χωρισθέντες ἀπ' ἐμοῦ* (Meyer, Lck., Ebr.): denn es entspricht eben nicht dem *ἐν ἐμοὶ μένων*, sondern dem *ἐγὼ ἐν αὐτῷ*, worauf der Nachdruck in der Wiederholung dieser Worte aus V. 4 lag.

*) Die Aor. bezeichnen weder ein Pflegen (Grot.), noch stehen sie futurisch (Kuin., B.-Crus.). Gewöhnlich erklärt man sie nach Mt 18 15 von dem mit dem Nichtbleiben sofort Geschehenen oder Gesetzten (so auch Lck., Win., Thol., de W., Luth., Hengst., Schnz., Keil, God., vgl. Buttm., p. 172), ja Ebr. erklärt sogar beides für identisch, sodass man 3 18 vergleichen könnte. Aber dass dies Gottesgericht über den Abfall sich stets sofort vollzieht, hat auch der Evangelist schwerlich angenommen, da schon die Ermahnung V. 4 zeigt, dass Schwankungen in Betreff des rechten Bleibens in ihm auch im Jüngerleben vorkommen. Die Frage nach etwaiger Wiederaufnahme Abgefallener ist hier jedenfalls nicht berührt, da das Nichtbleiben als ein prinzipielles und definitives gedacht ist. Willkürlich ist die Einzeldeutung des *ἔξω βληθ.* auf den Ausschluss aus der Gemeinde, des *ξηραίνειν* auf den Verlust der *ζωή*, des Subj. von *συνάγ.* und *βάλλ.* auf die Engel und des Feuers auf die Gehenna (vgl. Meyer, Luth., Schnz., God. u. a.). Gewiss ist auch nicht auf das Brennen im Gegensatz zum Verbrennen (*οὐ μὴν καταχαίονται*, Euth.-Zig.; vgl. Luth., God.) ein besonderes Gewicht gelegt. Hengst. denkt im ganzen Verse zunächst an das Schicksal des ungläubigen Judenvolks (!). — Das *αυτο* (Tisch., Treg. a. R.) statt der Rcpt. *αυτα* (AB Mjsc.), das wegen der thatsächlichen Vielheit der diesem Ge-

V. 7f. ἐὰν μείνητε ἐν ἐμοί) kehrt noch einmal zu dem Gegensatz des V. 6 gesetzten Falles zurück, wie er der Sache nach in dem ὁ μένων ἐν ἐμοί V. 5 schon besprochen war. Allein indem jetzt daran seine notwendige Folge gereiht wird, tritt an die Stelle der von dem Evangelisten in das Gleichnis eingeführten mystischen Anschauung von einer persönlichen Lebensgemeinschaft mit Christo (V. 5: κἀγὼ ἐν αὐτῷ) die rein praktische von dem Bleiben seiner Worte in ihnen, die ebenso das Korrelat ist zu ihrem Bleiben in seinem Wort (8 31), wie das Bleiben Christi in ihnen das Korrelat zu ihrem Bleiben in Christo. In der Sache kommt ja beides auf dasselbe hinaus, da er nur in seinem Wort, das die volle Gottesoffenbarung (die Wahrheit) enthält, die bestimmende Macht unseres inneren Lebens werden kann, aber die letztere Anschauung steht offenbar der schlichten synoptischen Predigt Jesu näher und wird auf treuer Erinnerung an sie beruhen. Daher geht die daran geknüpfte Verheissung auch auf den, der nach V. 1f. im Gleichnis als der Weingärtner in Aussicht genommen war, dessen treue Pflege des Weinstocks jenes reichere Fruchttragen vermittelt, weshalb man ihn darum bitten muss. Das ὃ ἐὰν θέλητε tritt mit Nachdruck voran und bezieht sich nach V. 5 auf die Bitte um reicheres Fruchttragen, d. h. um die Fähigkeit und Kraft zu jeder christlichen Lebensthätigkeit, weshalb auch die Verheissung eine unbedingte sein kann. Zu αἰτήσασθε, wie zu γενήσεται ὑμῖν vgl. Mt 18 19. — V. 8. ἐν τούτῳ) ist mit den meisten vorwärts zu beziehen, sodass das ἵνα blosse Exposition des τούτῳ ist, wie 6 29. 40 (Schnz., Hltzm., Whl.), und seine telische Bedeutung völlig verloren hat. In dem thatsächlichen Fruchtschaffen, das ja in den Jüngern bereits begonnen hat, ist Gott bereits verherrlicht worden (ἐδοξάσθη, wie 13 31), sofern darin sein Wille, den er bei der Pflanzung des Weinstocks gehabt hat, zur Verwirklichung kommt, wie ja nach V. 3 seine reinigende Thätigkeit (V. 2) in ihnen bereits ihre Absicht erreicht hat und zwar, weil das Wort, das nach V. 7 in ihnen bleibt, ihr Reinsein gewirkt hat. Offenbar liegt die Gedankenverknüpfung zum Grunde, dass ebendarum jede Bitte um das Fruchtschaffen erhört werden muss, weil in ihrer Erhörung nur Gott verherrlicht wird. Dass diese Verbindung nicht angedeutet, kann bei dem Herrschen des Asyndeton in dem ganzen Abschnitt (vgl. z. V. 1) nicht auffallen. Das καὶ γενήσεσθε bezeichnet in einem selbständigen Satze das mit ihrem Fruchtbringen Gegebene: *und so werdet ihr meine Jünger* in vollem

---

schick verfallenden κλήματα steht (Hltzm.), ist dem το κλημα konformiert, und der in der Rcpt. (Lchm. nach DX) ausgefallene Art. vor πυρ zu restituieren.

Sinne *werden*, da dies Fruchtbringen das Kriterium der rechten Jüngerschaft ist (vgl. Keil). Entscheidend dafür ist das betonte ἐμοί (13 35), das, schon durch das ὁ πατήρ μου vorbereitet, der Folge, die das Fruchtbringen für die Verherrlichung des Vaters hat, die andere koordiniert, welche es für das Verhältnis zu Jesu hat (vgl. Hengst.). Allein sehr bedeutsam ist, dass nun nicht, wie man nach V. 4f. erwarten sollte, die Bewährung der mystischen Lebensgemeinschaft mit Christo genannt wird, sondern in ganz synoptischer Weise die Bewährung der Jüngerschaft Jesu. Damit ist sichtlich der um das Gleichnis sich drehende erste Gedankenkreis abgeschlossen*).

Sowohl die doppelte Pointe, welche in der Ausführung des Evangelisten das Gleichnis empfängt (das Ausgeschiedenwerden aus dem Weinstock als Folge der Unfruchtbarkeit V. 6 und die Fruchtbarkeit als Folge des Verbleibens am Weinstock V. 4f.), als auch die Vermischung der reinlichen Durchführung des Gleichnisbildes (V. 2. 6) mit der allegorisierenden Deutung V. 5, die sogar in direkte Anwendung und Ermahnung übergeht (V. 3. 4), zeigt unwiderleglich, dass wir hier eine ursprüngliche (echt synoptische) Parabel von der Ausdeutung und Anwendung des Evangelisten zu unterscheiden haben. Nach der offenbaren Anknüpfung an das alttestamentliche Bild vom Weinstock (vgl. Mt 21 33) kann der Grundgedanke jener nur gewesen sein: Wie der Winzer alles thut, um die Reben zum Fruchttragen zu bringen; wenn aber alles vergeblich ist, die unfruchtbaren Reben fortwirft und, nachdem sie ganz verdorrt, als Brennmaterial benutzt, so hat die Pflanzung und Pflege des Gottesreiches in Israel die Absicht, die Reichsgenossen zu einer neuen religiös-sittlichen Lebensthätigkeit anzuregen, und daher kann,

*) Das Bleiben der Worte in ihnen V. 7 ist nicht die Bedingung des Bleibens in ihm (Lck., de W., Hengst.), oder nur Bezeichnung desselben als eines wahren (Whl.); und das αἰτήσασθε nicht mit dem Gebet im Namen Jesu (14 13f.) zu identifizieren (Meyer, Luth., Schnz.) oder auf das Gebet für die Wirksamkeit im Reiche Gottes zu beschränken (Lck., de W., Hengst.). — Lchm. schreibt nach B *o* ἂν, und allerdings steht sonst bei Joh. nie ἐαν nach dem Relativum. Das αιτησεσθε (Rcpt. nach ℵ A Mjsc.) ist natürlich Korrektur des unverstandenen αιτησασθε, wozu schon das folgende γενησεται den Anlass gab. Das καὶ γενήσεσθε V. 8 hängt nicht mehr von ἵνα ab (Ew., Whl.), wie das γενησθε (BDL Mjsc., Treg., WH. txt.), das dem φερητε konformiert ist, wenn es nicht ursprünglich nur durch nachlässigen Ausfall des σε- vor σθε entstanden, und darf bei der richtigen Lesart erst recht nicht als weitere Exposition des ἐν τούτῳ gefasst werden (Luth. gegen Meyer), das von Meyer nach Cyrill., Lampe, Olsh., Lange rückwärts bezogen wird, als ob Gott durch Erhörung ihrer Gebete verherrlicht sei, was weder zu dem passivischen ἐδοξάσθη noch zu der Sachlage (vgl. 14 13) passt. Allerdings kann das ἵνα auch nicht das Fruchtschaffen als ein bloss beabsichtigtes (Luth., God., Keil), gefordertes (Ebr.) oder gehofftes (Lck.) bezeichnen. Ganz verkehrt trennt Ebr. V. 8 von V. 7 los und verbindet ihn mit dem Folgenden.

wenn diese Absicht nicht erreicht wird, nur ihre Ausschliessung vom Gottesreich erfolgen, wodurch sie dem Verderben verfallen. So gewiss nun das Gottesreich nach den Synoptikern zunächst in Christo gegenwärtig, und darum alle bleibende Teilnahme an demselben durch das Verhältnis zu ihm bedingt ist, so nahe lag es dem Evangelisten, der in dem organischen Zusammenhang der Reben mit dem Weinstock das Bild der mystischen Lebensgemeinschaft der Gläubigen mit Christo sah, weil er ja überall auf den Segen des rechten Verhältnisses zu Christo für das individuelle Heilsleben das Hauptgewicht legt (1 12f.), nun auch die Seite des Gleichnisbildes hervorzukehren, wonach das Verbleiben in jener Lebensgemeinschaft allein die Frucht des wahren religiös-sittlichen Lebens schafft. Sehr wohl kann darum auch, wie in 10 7ff. 10 15ff., noch in V. 7 f. eine Erinnerung daran erhalten sein, wie Jesus selbst das Gleichnis deutete, weil hier an die Stelle jener mystischen Lebensgemeinschaft mit Christo die ganz synoptische Auffassung des Jüngerverhältnisses und der Erzeugung des neuen Lebens in ihm tritt. Schon de W. sah übrigens ganz richtig (gegen Meyer, Luth. u. a.), dass diese Parabel schwerlich den Abschiedsreden angehört haben kann, weil hier nicht die geringste Beziehung auf seinen Abschied mehr vorliegt. Bei der Johanneischen Art der Wiedergabe der Christusreden ist es natürlich ganz unmöglich, den ursprünglichen Wortlaut der Parabel und ihrer Anwendung herzustellen; aber gerade hier tritt es aufs klarste hervor, dass wir hier nicht eine vom Evangelisten geschaffene Allegorie haben, sondern dass durch seine Auffassung und Deutung noch die Erinnerung an echte Jesusworte deutlich hervorblickt.

V. **9—17.** Das Liebesgebot. — Hier beginnt ein neuer Abschnitt, der in der Sache an 14 21. 23f. 13 34f. anknüpft und daher den Abschiedsreden angehören kann, wenn man auch nicht mit Meyer in V. 9. 10. 11 künstlich Beziehungen auf den bevorstehenden Abschied hineintragen darf. Im Sinne des Evangelisten, der V. 1—8 einschob, schreitet die Ermahnung fort vom Bleiben in ihm zum Bleiben in seiner Liebe (Luth., God., Schnz.) und kommt damit auf das, was das tiefste Motiv zu jenem Bleiben in ihm ist (Hengst., Keil). Um die volle Grösse dessen hervorzuheben, was sie an seiner Liebe, die er ihnen in all seinem Verkehr mit ihnen bewiesen (vgl. den Aor. 13 1. 34), haben, wird betont, dass dieselbe nur mit der Liebe des Vaters zu dem eingeborenen Sohne (3 35) verglichen werden kann. Eben das begründet die in einem selbständigen Satze sich anschliessende Ermahnung, in seiner Liebe, d. h. in der Liebe, die er ihnen bisher bewiesen, zu bleiben, indem sie sich so verhalten, dass diese Liebe fortdauern kann. Das *ἐν τῇ ἀγάπῃ τῇ ἐμῇ* betont stärker als *ἐν τῇ ἀγάπῃ μου* V. **10**, dass es nichts Geringeres als diese grosse, heilige Liebe ist, in der sie bleiben sollen, und beweist das Verhalten, durch das dies geschieht, an dem, wo-

durch er für alle Zeit in der Liebe des Vaters bleibt (bem. das Perf. τετήρηκα). Die nachdrückliche Stellung des αὐτοῦ entspricht nach Meyer dem Bewusstsein des Glückes und der Würde, in seines Vaters Liebe zu ihm (10 17) zu bleiben. — V. **11**. ταῦτα) geht auf V. 9f. (de W., God., Schegg, Schnz., Whl.), wie aus dem richtig gefassten Absichtssatz erhellt. Denn die Freude, die er hat (3 29), ist nach dem Kontext die Freude an der fortdauernden Liebe des Vaters zu ihm (Lck., Hofm., Schriftbew. II, p. 325f., Luth., God., Keil, Hltzm., Whl.), die auch in ihnen sein kann, wenn sie sich von ihm ebenso geliebt wissen, wie er sich vom Vater geliebt weiss (V. 9). Diese Freude wird vollendet, d. h. zum vollen Masse entwickelt (πληρωθῇ, wie 3 29. I Joh 1 4. II Joh 12), wenn sie durch das Halten seiner Gebote sich dauernd in dem Besitz der Liebe Christi erhalten (V. 10). Bei ihm bedurfte es einer solchen πλήρωσις nicht erst, weil bei ihm das Halten der göttlichen Gebote etwas Selbstverständliches ist (vgl. Schnz.). Gerade diese enge Beziehung der beiden Teile des Absichtssatzes auf V. 9f. zeigt, dass ταῦτα auf diese beiden Verse geht*). — V. **12** fasst die Gebote, durch deren Erfüllung sie sich in seiner Liebe erhalten sollen, in ein Hauptgebot zusammen (vgl. Keil, Schnz.), und zwar, wie 13 34, in das Jesu eigentümliche Gebot: *ihr sollt einander lieben, wie ich euch geliebt habe.* — V. **13** zeigt, warum seine Liebe das höchste Vorbild ist. Das ταύτης weist, wie V. 8, vorwärts, sodass es durch ἵνα exponiert wird (vgl. V. 8). Vgl. Hltzm. Gemeint ist die Liebe, die darin besteht, dass einer seine Seele einsetzt (vgl. 10 11) für seine

---

*) Das μείνατε V. 9 bildet nicht den Nachsatz zu καθὼς—ὑμᾶς ἠγάπ. (Maldonat, Grot., Olsh. u. a.) und geht nicht nur auf das Meiden von allem, was sie seiner Liebe unwürdig macht (de W.). Dass ἡ ἀγάπη ἡ ἐμή die Liebe zu mir (Maldonat, Grot., Kuin., Maier, Bäuml. u. a.) heissen könnte, hätten Lck., de W. nicht als sprachwidrig in Abrede stellen sollen, hier aber ist es kontextwidrig. Lampe, Stier, Olsh. vermengen beides, die aktive und passive Liebe, was sogar de W. nicht ganz unstatthaft findet; es ist aber ganz unhermeneutisch. — Es braucht das μενω V. 10 nicht mit Ew. als Fut. accentuiert zu werden, da das Praes. von selbst die Fortdauer in der Zukunft einschliesst. Das verstärkende καγω (Tisch.) statt εγω ist durch ℵD ungenügend bezeugt, und das μου nach τ. πατρος wird in B. cod. it (Treg. a. R., WH. txt.) nur aus Nachlässigkeit ausgefallen sein. Das ταῦτα V. 11 geht nicht auf alles V. 1—10 Gesagte (Lck., Meyer, Luth., Brückn., Hengst., Keil, Hltzm.). Gemeint ist nicht die von ihm gewirkte Freude (Calv., Thol., B.-Crus., Maier, de W.) oder die Freude, die sie an ihm haben (Euth.-Zig., Grot., Nösselt, Klee), aber auch nicht die Freude, die er an ihnen hat (mea de vobis laetitia, so Augustin, Schöttg., Lampe, Kuin., Ew., Ebr., Hengst.) oder die heilig-freudige Seelenstimmung, welche ihn über alles Leiden sieghaft erhebt (Meyer, vgl. Schnz.). Die Rcpt. hat statt η (ABD) das mechanisch wiederholte μεινη.

Freunde (im Sinne von 11 11). — V. **14.** ὑμεῖς φίλοι μου ἐστέ) knüpft kettenartig an den Begriff der φίλοι an (vgl. 1 1. 2), der nach dem Zusammenhang mit V. 9f. die von ihm Geliebten bezeichnet; denn die Bedingung davon, dass sie seine Freunde sind (ἐὰν ποιῆτε ὃ ἐγὼ ἐντέλλομαι ὑμῖν), ist ja der Sache nach nichts anderes als die Bedingung des Bleibens in seiner Liebe (V. 10). Indem damit ein hoher Vorzug für sie konstatiert wird, tritt erst hier hervor, dass seine Lebenshingabe (V. 13) ihnen gerade als solchen zu gute kommt, womit eine umfassendere Bedeutung nicht ausgeschlossen, aber der Gedanke geweckt wird, dass nur sie dieselbe als seinen höchsten Liebesbeweis erkennen und ihren Segen erfahren. Hier geht das durch seine Voranstellung betonte ὑμεῖς im Gegensatz zu dem V. 1—8 Ausgeführten zweifellos auf den ihn umgebenden Jüngerkreis, der dadurch nun speziell zu dauerndem Gehorsam ermahnt werden soll*). — V. **15** hebt im Gegensatz zu dem, was sie thun sollen, um seine Freunde zu bleiben (V. 14), hervor, was er gethan hat, um sie zu seinen Freunden zu erheben und dadurch zur Erfüllung der V. 14 genannten Pflicht zu ermuntern (de W., Hengst.). Er nennt sie nicht mehr Knechte wie 13 16, wo er aus ihrem Verhältnis als δοῦλοι die Pflicht ableitete, zu thun, wie er gethan, da ja Knechte den Willen ihres Herrn thun müssen, ohne zu wissen, was er thut. Bem. das durch die

*) Unmöglich kann mit V. 12 ein neuer Abschnitt beginnen, in welchem die Liebesgemeinschaft unter einander der mit Christo an die Seite gestellt wird (Luth., vgl. Hengst.: die Gebote der zweiten Tafel zusammengefasst, wie V. 1—11 die der ersten; Ebr.: V. 12—17 parallel mit V. 8—11). Meyer, der auch V. 13 das ταύτης rückwärts weisend nimmt, bezieht das ἵνα danach auf die göttliche Absicht bei der Thatsache, dass seine Liebe die allergrösste ist, welche darin bestehen soll, dass man seine Seele hingiebt, wobei er aber den negativen Satz willkürlich in einen positiven umsetzen muss und das τις, das Tisch. nach ℵD cod. it. streicht, umdeuten (»man, jedwelcher«). Auch die anderen Versuche, den Zweckbegriff von ἵνα zu retten, z. B. in ἀγάπη liege ein Gesetz, ein Wille (de W.), ein Begehren, ein Trachten (God.), eine Bereitwilligkeit (Ebr.), oder der Fall der Selbstaufopferung sei ideell gefasst (Lck.), sind unnötige und ungenügende Notbehelfe, da die vorbildliche Liebe (V. 12) immer nur in der thatsächlichen Lebensaufopferung selbst bestehen kann. Die Vergleichung der Stelle Röm 5 6f. (ὑπὲρ ἀσεβῶν) ist von vorn herein eine schiefe, da hier die Freundesliebe garnicht im Verhältnis zur Feindesliebe in betracht kommt, sondern nur der höchste Grad der Freundesliebe genannt wird (vgl. Hengst., Ebr., Keil). Der Gedanke, dass auch die Sünder seine Freunde, d. h. von ihm Geliebte sind, wenn er für sie stirbt (Lck., de W., Luth. mit Berufung auf Lk 7 34), ist ebenso erkünstelt wie der, dass auch seine Freunde Sünder sind, wenn er für sie sterben muss. — Der Begriff der φίλοι darf V. 14 noch nicht in den der vertrauten Genossen (Meyer) oder gar der ihn Liebenden (Ebr.) umgesetzt werden. Statt der Rcpt. οσα lies α (Tisch. nach ℵDLX), oder besser ο (Treg. a. R., WH. txt. nach B. cod. it. go. aeth.).

Voranstellung betonte αὐτοῦ, wonach sie, eben weil er ihr Herr ist, ihm blind gehorchen müssen, ohne die Beweggründe und den Zweck seines Thuns und daher auch dessen, was er ihnen befiehlt, zu kennen. Daher hat er sie V. 14 Freunde genannt. Nicht darauf kommt es an, dass er sie von einem bestimmten Zeitpunkt an nicht mehr Knechte nennt (was er ja V. 20 wieder thut), sondern dass er sie (bem. das durch die Voranstellung betonte ὑμᾶς) gegenwärtig so nennen kann, weil er ihnen alles, was er vom Vater (in betreff des Zweckes des in seinem Auftrage Gefordeten) gehört hat (vgl. 5 30. 8 28), kundgethan hat und somit auch die Motive alles dessen, was er ihnen befohlen. Dadurch erhält das φίλους, das V. 13f. nur die Gegenstände seiner Liebe bezeichnete, im Gegensatze zum δοῦλος den Sinn des vertrauten Freundes, dem man aus Liebe alle seine Beweggründe und Zwecke mitteilt, um ihn zum Genossen seines Thuns zu machen. Der Rückblick auf das, was der Zweck seines stetigen Umgangs mit ihnen gewesen ist, zeigt aufs neue, dass nur an den engeren Jüngerkreis gedacht ist; aber der Wechsel in der Bedeutung des φίλος weckt den Verdacht, dass diese den Stempel der Echtheit tragenden Worte doch nur schriftstellerisch mit V. 13f. verbunden sind*). — V. **16** hebt ein neues Moment hervor, weshalb sie in seiner Liebe bleiben

*) Erst die Beziehung des πάντα auf alle Lehrstücke nötigte zu der willkürlichen Beschränkung auf alles Heilsnotwendige (Calv., Hengst.), Prinzipielle (de W.), zur Mitteilung Bestimmte (Lck., Thol., Olsh.) oder auf den ganzen Heilswillen Gottes (Meyer, Luth., Schegg, Schnz., Keil) und entfernte auch so nicht einen gewissen Widerspruch mit 16 12. Von einem aus der Präexistenz mitgebrachten Wissen (Meyer) oder von fortgehenden Offenbarungen, die er empfangen (Beyschl. p. 101), ist hier nicht die Rede. Übersieht man die Betonung des ὑμᾶς und legt den Hauptnachdruck auf das οὐκέτι, so kommt man über den Widerspruch des V. 20 (vgl. umgekehrt auch Lk 12 4) nicht hinaus; denn dass er V. 20 bloss an einen früheren, dazu sprichwörtlichen Ausspruch erinnert (de W., Meyer), wäre doch eben nicht möglich, wenn er hier nicht mehr passte, und dass er Lk 12 4 nur das Bestreben zeigt, sie zu Freunden zu machen (God.), oder sie noch nicht mit so spezifischer Betonung so genannt (so gew., auch Meyer), ist doch blosse Ausflucht. Dass beide Bezeichnungen sich nicht ausschliessen, sofern sie nur aufgehört haben, blosse Knechte zu sein (vgl. bes. Luth.), ist ebenso richtig, wie dass es sich hier um den Gegensatz des Knechtes zum Freunde, V. 20 um den des Dieners zum Herrn handelt (Ebr.): aber letzteres ist auch 13 16 der Fall, und ersteres kommt auch der Stelle Lk 12 4 zu gut, weshalb immer die Tendenz der Stelle nur sein kann, anzudeuten, dass er jetzt den Gehorsam von ihnen verlangt um der Liebe willen, die er ihnen erzeigt (V. 9), und die er ihnen auch in der Art, wie er ihnen seine Gebote kundgemacht, bewiesen hat. Daher eben verweilt Jesus nicht bloss bei dem ihm so erfreulichen Gedanken, Sünder zu Freunden zu haben (Luth.), will aber auch nicht den Freundesnamen rechtfertigen (B.-Crus., God., Ebr.), oder ihnen seine Würde zum Bewusstsein bringen (Meyer, Hltzm.).

müssen (V. 9. 14), nämlich, dass sie es nicht gewesen sind, die das Band dieses Liebesverhältnisses geknüpft haben, und also es auch nicht nach ihrer Willkür lösen dürfen (vgl. Ew., Hengst., Keil, Schegg, Schnz., Hltzm.). Darum eben geht das ἐξελεξάμην, wie 6 70. 13 18, auf ihre Erwählung zum Jüngerberuf, auf Grund derer sie ja in die ständige Lebensgemeinschaft mit ihm eintraten (Mk 3 14); und in dieser erwuchs eben das Liebesverhältnis, von dem er V. 9 ausging, und das er in ihrer Erhebung zu seinen Vertrauten (V. 15) zur Vollendung führte. Als diese seine Erwählten hat er sie dazu eingesetzt (vgl. zu 10 11), hier im Sinne von: *bestellt* (Act 20 28. Hbr 1 2), dass sie thun sollen, was sie eben als seine Apostel (13 16) charakterisiert (gegen Luth.). Denn das ὑπάγητε (Lk 10 3) weist deutlich auf die Wege hin, die er ihnen zu ihrer Mission anweist, und das Fruchtbringen auf die Erfolge ihrer berufsmässigen Wirksamkeit, deren Dauerhaftigkeit (vgl. das μένῃ) sie als echte bewähren soll. Das in so völlig anderem Sinne als V. 8 gebrauchte καρπὸν φέρειν beweist aufs neue, dass diese Sprüche ursprünglich nicht im Zusammenhange mit der Parabel vom Weinstock standen. In dem betonten ὑμεῖς liegt lediglich, dass er sie gerade zu solcher Thätigkeit sich erwählt hat, aber kein Gegensatz zu dem ἐγώ bei ἐξελεξάμην (Meyer). Durch diesen Absichtssatz ist es ausgeschlossen, das ἐξελεξάμην als eine Erwählung ἐκ τοῦ κόσμου (zur Liebesgemeinschaft mit ihm) zu denken (Luth., vgl. schon Euth.-Zig., Luther), wodurch das ὑπάγητε ganz bedeutungslos (Ebr.) wird oder wortwidrig auf das selbständige und lebendige Handeln (de W., Lck., B.-Crus., God., Whl.) oder gar auf fortwährende Bewegung (Hengst. nach Luther) bezogen werden, und das καρπὸν φέρειν von der christlichen Lebensbethätigung überhaupt genommen werden muss (Ew., Luth., vgl. auch Hengst., Keil, die es mit darauf beziehen). Das ἵνα ist dem vorigen Satze koordiniert, da nur, ähnlich wie V. 7, angedeutet wird, dass der bezeichnete Erfolg nur mittels der Gewährung des Gebets in seinem Namen (14 13f.) zu stande kommt. Hier wird also vollends klar, dass es sich bei jener Frucht nur um die in seinem Auftrage gewirkten ἔργα 14 12 handeln kann. Aber dass auf Grund ihrer Erwählung und Einsetzung ins Apostelamt ihnen so grosse Dinge zu thun und zu erlangen bestimmt sind, ist eben das höchste Zeichen seiner Liebe zu ihnen (vgl. God.). — V. **17**. ταῦτα) kann natürlich nur rückwärts weisen, wie V. 11, und geht zunächst auf den speziellen Beruf, zu dem er sie nach V. 16 kraft des einzigartigen Liebesverhältnisses zu ihnen (V. 15) bestimmte. Da sie sich aber in demselben nur durch die umfassendere Befolgung seiner Gebote erhalten können (V. 14, vgl. V. 9f.), und diese

V. 12 in das Liebesgebot zusammengefasst werden, so muss auch diese Mahnung an ihre Berufspflicht dazu dienen (ἵνα), sie zur Erfüllung jenes einen Hauptgebotes zu ermuntern*). Immerhin behält dieser Abschluss etwas Künstliches und deutet darauf hin, dass hier Erinnerungen an ursprünglich nicht zusammengehörige Sprüche mit einander verflochten sind (vgl. zu V. 15).

V. 18—16, 4. Weissagung des Jüngerschicksals. — εἰ ὁ κόσμος ὑμᾶς μισεῖ) kündigt gleichsam das Thema des neuen Redeabschnitts an, den Hass der Welt im Gegensatz zur Liebe der Jünger unter einander (V. 17), die er über die Notwendigkeit seines Eintretens verständigen will (vgl. Hengst., Luth., Keil, Hltzm.). Denn das εἰ setzt auch sprachlich nicht einen Fall, dessen Eintreten unentschieden ist, sondern giebt ihn als sichere Voraussetzung, wie 7 1 (vgl. Luth. gegen Brückn.). — γινώσκετε) Imperativ: *erkennet, dass sie mich zuerst und zwar früher als euch* (vgl. 1 15) *gehasst hat und hasst* (bem. das Perf.). Nach diesem Vorgange kann der Hass der Welt ihnen nichts Neues, Überraschendes und darum Anstoss Erregendes sein (vgl. Ebr., God.). — V. 19. εἰ ἐκ τ. κόσμου ἦτε) wie 8 23: *wenn ihr zur* sündhaften *Menschenwelt gehörtet, so würde die Welt das ihr Angehörige* (1 11) *lieb haben* (11 36), da ja die Eigenliebe zum Wesen des κόσμος gehört. Zur Sache vgl. 7 7. Das ἐκ τοῦ κόσμου zeigt, dass es sich hier nicht um ihre Erwählung zu Aposteln handelt, wie V. 16, sondern darum, dass er sie für sich (bem. das Med.), zur Gemeinschaft mit sich erwählt und dadurch, wie die prägnante Verbindung sagt, der Weltgemeinschaft entnommen, aus ihrer Zugehörigkeit zur

---

*) Meyer, Ebr. finden in V. 16 einen Gegensatz zu V. 15, als sollten sie bei der Würde, seine Freunde zu sein, ihre Abhängigkeit von ihm nicht vergessen (vgl. de W.: demütigend und erhebend zugleich). Chrys., Theoph., Euth.-Zig. finden in dem ἔθηκα (ich habe euch gepflanzt, vgl. auch Beng., Olsh.) und sogar in dem ὑπάγητε (ἵνα ἐκτείνησθε αὐξανόμενοι) die Fortsetzung des Bildes vom Weinstock, das auch in dem καρπὸν φέρειν nicht mehr nachklingt (gegen Meyer). Meyer (vgl. Hengst., Ew.) findet in dem ἔθηκα die »selbstherrliche Anweisung«, God. schliesst in dasselbe ihre »dotation spirituelle« ein (vgl. Whl.). Die Beziehung des μένῃ auf eine Dauer ins ewige Leben hinein (de W., Keil, vgl. dagegen Schnz.) wird aus 4 36 eingetragen. Das ἵνα ist nicht dem vorigen subordiniert (Olsh., Ebr., Luth., Hengst., Schegg, Schnz., Whl.), als ob das Fruchtschaffen die Gewissheit der Erhörung oder gar ihr Gelangen in die Gemeinschaft mit dem Vater, der die Erhörung giebt (Keil), bedinge. — Treg. u. WH. a. R. haben nach BL αἰτητε statt αἰτησητε; doch vgl. zu 14 13. B.-Crus., Ew. nehmen das ταῦτα V. 17 vorwärts weisend, wie das αὕτη V. 12, sodass das ἵνα κτλ. Expositionssatz dazu wird (Lck., de W., Schegg); aber es kann auch nicht auf V. 12—16 (Lck., Meyer, Luth., Schnz., Whl.), oder gar auf alles von V. 1 an Gesagte gehen (God.).

Welt losgelöst hat. *Darum hasst sie die Welt,* der natürlich die neue Gemeinschaft, in die sie versetzt werden, ebenso antipathisch ist wie Christus selbst V. 18. Auch hier handelt es sich nur darum, dass der in ihrem neuen Verhältnis zur Welt notwendig begründete Hass derselben ihnen nicht mehr befremdend und anstössig sein kann*). — V. **20** zeigt, wie auch wegen ihres neuen Verhältnisses zu Christo sie nichts anderes erwarten dürfen. Das Wort 13 16, woran Jesus erinnert (*μνημονεύετε*, wie Mk 8 18), wird hier in anderer Anwendung wie dort, aber übereinstimmend mit Mt 10 24f. genommen: »*Wenn sie mich verfolgt haben, so werden sie auch euch verfolgen; wenn sie mein Wort gehalten haben, so werden sie auch das eurige halten*«. Welcher von diesen beiden Fällen im allgemeinen eintreten werde, überlässt Jesus dem eigenen Urteile der Jünger, da sie ja aus Erfahrung wussten, wie es ihm ergangen war. — V. **21**. *ἀλλά*) zeigt im Gegensatz zu der bisherigen Voraussetzung, dass sie die Jünger um ihrer selbst willen verfolgen werden, welches der tiefste Grund ihrer Verfolgung ist (vgl. Ew., Hengst., Schnz., Keil). Das *ταῦτα πάντα* geht auf die Verfolgung, die V. 20 als selbstverständlich gedacht ist, und alle anderen V. 18f. gemeinten Beweise des Hasses gegen sie. Das *διὰ τὸ ὄνομά μου* (Mt 10 22) wird hier dadurch begründet, dass *sie den nicht kennen* (vgl. 8 19), *der ihn gesandt hat.* Denn wäre das der Fall gewesen, so würden sie keinen Anstoss daran genommen haben, dass er sich den Sohn Gottes nannte. Da sie dies aber für eine Gotteslästerung hielten, so mussten sie die Jünger hassen und verfolgen, die Jesum als den Gottessohn bekannten**).

---

*) Die Tendenz des Abschnittes ist nicht, Trost zu spenden, als ob der Hass der Welt ein Zeichen ihrer Erwählung (Lck., Meyer, Ebr., Hengst., vgl. auch Hltzm.) oder eine Sache ihrer freien Wahl wäre (de W.), was dem Begriff der *ἐκλογή* widerspricht. Auch ist nicht von einem Leiden mit Christo im Sinne von I Ptr 4 13 (Meyer, de W.) die Rede. Das *ὑμῶν* nach *πρῶτον* V. 18 hat Tisch. mit Unrecht nach ℵD Vers. gestrichen. God. fasst das *γινώσκετε* indikativisch. Dogmatistische Künstelei ist es, wenn Luth., Ebr. nach Hofm., Schriftbew. I. p. 324f. behaupten, in dem *ἐξελεξάμην* V. 19 liege keine Rücksicht auf andere, die nicht erlesen seien, sondern nur das Zusammenlesen einer geheiligten Schar, während das *ἐκ τοῦ κόσμου* doch gerade auf eine Gemeinschaft hinweist, deren übrige Glieder bleiben, was sie sind, weil sie nicht, wie jene, durch die Erwählung ihr entnommen sind. Aber freilich folgt daraus in keiner Weise, dass diese Auswahl nach einem decretum absolutum geschehen ist und nicht in Gemässheit dessen, was sie für Jesu Zwecke geeignet machte.

*) Die Alternative in V. 20 ist natürlich nicht so zu fassen, dass Jesus beides weissagen wolle, und insbesondere das zweite Glied weder ironisch (Grot., Lampe), noch sprachwidrig von einer unerfüllten Bedingung (Kuin.: si observassent, vgl. Whl.). Gänzlich wider den Jo-

V. 22ff. legt die Unabwendbarkeit jener Feindschaft (V. 21) dadurch klar, dass sie in einem durch keine Mittel zu hebenden, darum völlig unentschuldbaren und unmotivierten Hasse beruht. In seinem Auftreten und in seinem Reden zu ihnen, das ihnen die Bedeutung desselben klar machte, waren der Welt alle objektiven Bedingungen der Erkenntnis (des Vaters als seines Absenders V. 21) gegeben. Wäre dem nicht so, so wäre ihr *οὐκ εἰδέναι* V. 21 ein unverschuldetes. Zu dem *ἁμαρτίαν ἔχειν* vgl. 9 41, zu dem Fehlen des *ἄν* Buttm. p. 195. — *νῦν δέ*) vgl. 8 40. 9 41: *so aber,* da ich aufgetreten bin und zu ihnen geredet habe, *haben sie einen Vorwand* (*πρόφασιν*, wie Act 27 30. Mk 12 40), womit sie sich *in betreff ihrer Sünde* wegen Mangels an Mitteln zur Erkenntnis der Wahrheit entschuldigen können, *nicht**). — V. 23. *ὁ ἐμὲ μισῶν*) Ist ihnen durch das Kommen Jesu und sein Reden jeder Vorwand für ihr Nichterkennen genommen, so haben sie ihn nicht erkennen wollen als den, der er ist, und dies Nichtwollen kann nur in dem unmotivierten

---

hanneischen Sprachgebrauch (V. 10. 8 51. 14 23 f.) ist es, *τηρεῖν* in dem allerdings vorkommenden Sinne (vgl. Gen 3 15) von: belauern zu nehmen (Beng. u. ältere, bes. Wolf). Unrichtig Olsh. (vgl. B.-Crus., Maier): »wenn manche u. s. w.«, wobei in der ersten Hälfte nach God. an die Masse des Volkes zu denken wäre. Aber die Subjekte sind bei beiden Gliedern die Glieder des *κόσμος* in ihrer Pluralität. Auch V. 21 leitet das *ἀλλά* nicht den Gegensatz des Trostes zu ihrem Verfolgtwerden ein, den Meyer, Olsh., Luth., Keil in dem *διὰ τὸ ὄνομά μου* finden, indem sie den Gedanken eintragen, dass es eine Ehre ist, um des Namens Jesu willen zu leiden (Meyer, Olsh., Luth.), Lck., de W., Schnz. in dem *ὅτι οὐκ οἴδασιν*. Nach Hengst. will er ihnen die Besorgnis nehmen, dass sie den Vater gegen sich haben; Ebr. findet den Trost darin, dass der Vater ihr Schicksal teilt. Das *ὑμῖν* der Rcpt. ist offenbar Erleichterung des *εἰς ὑμᾶς* (BDL): *das alles werden sie an euch thun.*

*) Nur die Fassung des Ganzen als einer Trostrede nötigt, dies als eine Zwischenrede (de W.) zu fassen. Das *ἦλθον* ist nicht die blosse Einleitung zum *ἐλάλησα* (Lck., Hengst., Luth.), da sein Kommen (auf Grund göttlicher Sendung) das erste war, was sie zur Erkenntnis des Vaters führen konnte. Das *ἁμαρτίαν* geht nicht auf ihren Unglauben (Beng., Luth., Hengst., Lange, Schnz., Keil, Whl.), von dem ja dann ohnehin nicht die Rede sein konnte (9 41 ist ganz anders); aber auch nicht auf ihren Hass gegen seinen Namen (Meyer, vgl. de W., Thol.), was dem Folgenden vorgreift. Über die Frage nach der Seligkeit der Heiden, denen Christus nicht gepredigt worden, ist aus u. St. nichts zu entnehmen, man mag nun mit Augustin sich für mitiores poenas derselben entscheiden, oder zur Erhärtung ihrer Verdammnis mit Melanthon die Worte Christi auf das Protevangelium im Paradiese erstrecken wollen und zugleich das natürliche Sittengesetz Röm 2 herbeiziehen. Entschuldigung heisst *πρόφασις* nicht (gegen de W., Hengst.), und der Vorwand ist nicht ihre Unwissenheit (de W., Meyer, Hengst.) oder gar Gott und seine Ehre (Luth.). Die Alexandrinische Form *εἰχοσαν* (vgl. Röm 3 13) ist hier, wie V. 24, durch ℵBL bezeugt und aufzunehmen (gegen Meyer).

Hass gegen ihn seinen Grund haben. So kommt die Rede erst hier auf den tiefsten Grund ihres Nichtkennens, aus dem die Feindschaft gegen die Bekenner seines Namens hervorging. In jenem Hass liegt aber zugleich der Hass gegen seinen Vater, da er sich überall für den Abgesandten desselben erklärt und erwiesen hat. Damit wird gezeigt, wie auch in ihrer vermeintlichen und scheinbaren Gottesverehrung kein Mittel mehr lag, jenen Hass zu überwinden, da dieselbe in Wahrheit in Gottfeindschaft umgeschlagen war (vgl. Hengst.). — V. **24**. εἰ τὰ ἔργα etc.) absichtsvoll dem V. 22 parallel, deckt, wie dort aus den Reden, welche die Ungläubigen gehört haben, so hier gleicherweise aus dem, was sie gesehen, ihre Schuld auf. Doch handelte es sich dort um das Erkennen des Vaters, hier, nach dem Dazwischentreten von V. 23, um die Offenbarung des Sohnes, für den die Werke zeugen (5 36. 10 25), weil kein anderer dergleichen gethan hat, weshalb auch nachher der Hass gegen den Sohn unmittelbar als die Sünde bezeichnet wird, die entschuldbar wäre, wenn er sich nicht legitimiert hätte als der, der er ist: *nun aber haben sie sowohl gesehen als auch gehasst* (vgl. 6 36), *sowohl mich als meinen Vater*. Die Accus. gehören zu beiden Verbis; denn in den Werken haben sie die höchste Offenbarung des Sohnes wie des Vaters (14 9 f.) gesehen. — V. **25**. ἀλλ' ἵνα) wie 1 8. 13 18, setzt dieser fast unbegreiflichen Thatsache entgegen, dass sich in ihr nur das in der Schrift bereits gefällte Urteil über die Beschaffenheit ihres Hasses erfüllen muss. Das schliesst aber in keiner Weise aus, dass derselbe, wie eben dargethan (V. 22—24), unentschuldbare und darum selbstverschuldete Sünde ist (vgl. Weiss, Lehrb. p. 151). Man kann hier eigentlich nicht einmal von göttlichem Verhängnis reden (Meyer, de W., Hltzm.), da es sich garnicht um einen göttlichen Ratschluss oder eine vorausverkündigte göttliche Ordnung (Keil), sondern um die Weissagung einer zur Messianischen Zeit eintretenden Erscheinung handelt. Die Stelle ist Ps 69 5 oder 35 19, und ihre Zurückführung auf das von ihnen als Norm (10 34) selbst anerkannte Gesetz (vgl. 8 17) soll zeigen, wie das Gesetz, auf Grund dessen sie ihn zu hassen vorgeben, gerade ihren Hass als grundlos qualifiziert. Das δωρεάν heisst in den LXX immerito gegen die sonstige Griechische Bedeutung (gratis), vgl. I Sam 19 5. Ps 34 7. Auf diesem Schlusswort liegt der Nachdruck (Ebr., Luth. gegen de W., Lck.)*). — V. **26** f. wollen nun zeigen, wie dieser Hass

*) V. 23 will nicht bloss die Grösse ihrer Sünde charakterisieren (so gew., auch Meyer, Schnz.). Der Nachdruck in V. 24 liegt nicht darauf, dass das sonst Unvereinbare für die Welt vereinbar ist (Lck., Luth., God.). Meyer übersetzt das erste καί mit: sogar, aber der Nachdruck liegt darauf, dass das ἑωράκασιν ihnen jede Entschuldigung nimmt, und das μεμισήκασιν ihnen positiv die Schuld zuspricht. August.,

der Welt auch nach dem Hingange Jesu ein grundloser ist und bleibt, da er in der Zukunft durch den Geist und die Jünger bezeugt wird, wie früher durch sein Wort und Werk (V. 22. 24). Vgl. Ew., Schnz., Hltzm. Da der Paraklet erst kommen kann nach der Verklärung Jesu (7 39), so schliesst das ὅταν ἔλθῃ (7 31) den Gedanken an seinen Abschied von der Erde ein, der hier noch dadurch recht lebhaft vergegenwärtigt wird, dass die Sendung des Geistes, die nach V. 16 auf seine Bitte vom Vater her erfolgt (14 26), hier auf ihn selbst, den zu Gott Erhöhten, zurückgeführt wird. Es geschieht das aber, um mit nachdrücklicher Hervorhebung des ἐγώ den Gedanken vorzubereiten, dass der von ihm Gesandte und also in seinem Dienst Stehende auch naturgemäss von ihm zeugen wird (Luth., Keil). Wenn dieser Geist, wie 14 17, als der Geist der Wahrheit, d. h. als der zur Wahrheit gehörige Geist bezeichnet wird, durch dessen Vermittelung dieselbe allein erkannt werden kann, so liegt darin, dass die Welt auch künftighin keine Entschuldigung hat, wenn sie die Wahrheit nicht erkennt. Dass er aber dieser Geist der Wahrheit ist, wird noch ausdrücklich dadurch sichergestellt, dass, was in dem παρὰ τοῦ πατρὸς bereits angedeutet, nun ausdrücklich gesagt wird in dem ὁ παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται (Mk 10 46. 13 1), sofern er, der bei seinem Kommen vom Vater ausgeht, also bei ihm gewesen ist, auch über ihn und den Sohn, den der Vater gesandt hat, Bescheid wissen muss und also die volle Wahrheit mitteilen kann. Noch einmal fasst das ἐκεῖνος alles von ihm Gesagte zusammen (God.), um nun erst auszusprechen, dass dieser in jeder Beziehung dazu qualifizierte Geist über ihn, seine Person und sein Werk, zeugen wird (μαρτυρήσει, vgl. 1 Joh 5 6). Da aber der Geist nach 14 17 eine direkte Beziehung zur Welt nicht hat und nicht haben kann, so kann er dies Zeugnis natürlich nur durch die Apostel

---

Euth.-Zig., Beng., Schnz. u. a. wollen zu ἑωράκασιν ἔργα ergänzen. Die Rcpt. (-1 Mjsc.) hat statt des Aor. πεποιηκεν. Das ἀλλ' V. 25 kann nicht bloss durch Verweisung auf die Schriftweissagung die Verwunderung über die V. 24 ausgesprochene Thatsache heben wollen (so gew., auch Meyer). Man braucht auch hier weder τοῦτο γέγονεν (Hengst., Luth., God.), noch, was jedenfalls einfacher, μεμισήκασίν με zu ergänzen (Meyer, Whl.). Ew. denkt zugleich an Ps 119 161, Hengst. an Ps 109 3ff. Die Stelle ist auch hier nicht typisch gefasst (so gew.; vgl. Ebr., Meyer), sondern Jesus hört in ihr den Messias reden (vgl. zu 13 18), was God. nur bestreitet, weil er übersieht, dass dabei die Stelle eben nicht nach ihrer kontextlichen und geschichtlichen Bedeutung betrachtet wird. Das ἐν τ. νόμῳ αὐτ. deutet nicht ironisch an, dass sie treulich befolgen, was in ihrem Gesetze steht (de W.), oder dass das Gesetz, dessen sie sich rühmen, sie richtet (Luth.), geschweige denn dass es in einer Stelle, wo gerade auf die Erfüllung seiner Weissagung hingewiesen wird, in antijudaistischem Sinne steht (Hilg.).

ablegen, die er inspiriert, worauf schon das ὑμῖν mit Notwendigkeit führt. Vgl. Mt 10 20*). — V. 27. καὶ ὑμεῖς δέ) vgl. 6 51. 8 17: *aber auch ihr seid Zeugen, da ihr seit Anfang* (meiner Messianischen Thätigkeit) *bei mir seid* (mithin erfahrungsmässig von mir zeugen könnt). Nicht μαρτυρήσετε sagt Jesus, weil die Jünger bereits die Zeugen waren, die sie in Zukunft sein sollten. Das ἐστέ bezeichnet das von Anbeginn her noch jetzt Fortdauernde (vgl. das εἰμί 8 58). Das Erfahrungszeugnis der Apostel von dem, was sie gesehen und gehört haben (vgl. 1 14. I Joh 1 1), ist, obwohl nach 14 26 der Geist auch zu ihm erst ganz befähigt, doch materiell und formell ein ganz anderes als das Zeugnis des Geistes durch sie, der sie die Bedeutung dieser Thatsachen ganz verstehen und in der rechten Weise bezeugen lehrt. Vgl. God., Luth. Handelt es sich aber V. 26f. um ein Zeugnis der Jünger, das sie vor der Welt ablegen, so ist damit der Gedankengang zugleich zu dem Bekenntnis des Namens Christi (V. 21) zurückgekehrt, das ihnen unausbleiblich den Hass und die Verfolgung der Welt zuzieht**).

---

*) Da in diesen Worten weder von dem Beistand die Rede ist, der die Jünger im Kampf mit der Welt aufrecht erhalten wird (God.), noch von der siegreichen Macht des Geisteszeugnisses in irgend einem Sinne (Lck., de W., Ebr., vgl. Hengst., Keil), so kann in ihnen kein Trostmoment liegen; und die Thatsache, dass Jesus nicht ohne göttliches Zeugnis bleiben wird, und sie demselben dienen dürfen (Luth.), bietet ein solches kaum. Sicher aber beruft sich Jesus nicht dem Hasse der Welt gegenüber, seiner künftigen Rechtfertigung gewiss, auf das Zeugnis des Paraklet und der Jünger (Meyer, vgl. Whl.). Der Gen. τ. ἀληθείας ist auch hier nicht Gen. qual., der ihn als den unbedingt wahren im subjektiven Sinne charakterisiert (Meyer, de W.). Da das ἐκπορεύεται in Korrelation zu dem geschichtlichen ἔλθῃ steht, kann es nicht auf das Wesen des Geistes (Lck.) oder auf das immanente Subsistenzverhältnis, den actus hypostaticus (so die alte Kirche, vgl. Stier, God., Schegg u. dagegen schon Beza, selbst Schnz., Hofm., Schriftbew. I, p. 203f., Luth., Hengst.) gehen, welcher einst den Streit der Kirche über die processio des Geistes a patre und über das filioque erzeugte und welcher noch von Hilg. im Sinne gnostischer Emanation betont wird. Natürlich darf man den Gedanken aber auch nicht dahin abschwächen, dass die heilige Begeisterung der Christen als eine aus Gott hervorgehende Erscheinung bezeichnet werde (de W., vgl. Lck.), oder darauf beschränken, dass der Geist für die Erhöhung Christi Zeugnis ablegen werde im Sinne von Act 5 32 (Meyer, Hengst., Luth., nach Hofm., Schriftbew. II, p. 19). Keil denkt an die Zeichen und Wunder Mk 16 17f. Nur Ebr. scheint an ein unmittelbares Geisteszeugnis zu denken. — Das δε nach οταν (Rcpt., Treg. i. Kl.) ist nach ℵBΔ als Verbindungszusatz zu streichen.

**) B.-Crus., Hofm. fassen das μαρτυρεῖτε imperativisch, de W. die Präsentia von der nächsten Zukunft, Hengst., God. vom Standpunkt des μαρτυρήσει aus. Nach de W. wird in V. 26 u. 27 nur die natürliche und übernatürliche Ansicht von dem Zeugnis der Jünger neben einander gestellt, nach Meyer das eine Zeugnis nach seinen zwei wirk-

Kap. XVI.

V. 1. *ταῦτα λελάληκα ὑμῖν*) nämlich das 15 18—27 vom Hasse der Welt Gesagte. Er hat es ihnen gesagt, *damit sie nicht irre werden* (*σκανδαλ.*, im Sinne von Mt 13 21. 24 10) an ihm, wenn die Verfolgungen hereinbrechen. Hier sagt es also Jesus selbst, dass nicht Tröstung die Absicht der vorigen Ausführungen war, sondern vorbereitende Verständigung über das Unausbleibliche. Vgl. Hltzm. — V. 2 nennt einige konkrete Erscheinungen, die ihnen zum Ärgernis gereichen könnten, und zwar zunächst ihre Ausschliessung aus der Synagoge (9 22. 12 42). Das gleichsam sich selbst korrigierende *ἀλλ'* (vgl IIKor 7 11: *nein, mehr noch!*) führt den Gegensatz eines noch viel schwereren, blutigen Geschickes ein. Zu *ἔρχεται ὥρα ἵνα* vgl. 12 23. 13 1: *es kommt die Stunde, wo jeder, welcher euch getötet haben wird, meinen soll* (vgl. 5 39), *einen Opferdienst Gott darzubringen* (nämlich durch euer vergossenes Blut). Hier erhält der allgemeine Begriff der *λατρεία* (Röm 9 4) durch das von Opfern ständige *προσφέρειν* (vgl. Mt 5 23. Act 7 42) die spezielle Beziehung auf den Opferdienst, vgl. Röm 12 1. Hbr 9 1. 6. — V. 3. Solcher Wahn ist freilich nur möglich, weil *sie weder seinen Vater* (15 21) *noch ihn* (15 24) *erkannt haben**). — V. 4. *ἀλλά*) aber obgleich es nicht anders zu erwarten ist, habe ich

---

lichen Faktoren auseinander gehalten; beide mit Berufung auf Act 15 28. Nach Whl. zeugt nur die Treue der Jünger als das Werk Christi! Nach Lck. treten je mehr und mehr die beiden Seiten des Zeugnisses auseinander (vgl. Paulus und die Urapostel), und das historische setzt sich schriftlich in der Kirche fort. Aber auch das Zeugnis des Paulus bildet doch einen Teil des kirchlichen Kanon, und in unserer Stelle sind die *ὑμεῖς* jedenfalls ebenso die Medien des Geisteszeugnisses wie die Subjekte des Erfahrungszeugnisses. Der Unterschied beider hört gerade auf mit dem Aussterben der Augenzeugen.

*) Ganz unnötig ist die Annahme, dass das *ταῦτα* sich dem tieferen Gedanken nach auch auf das Folgende bezieht (de W.), das es nach Ew., Keil vorbereitet. Dass ihnen das *ἀποσυν. ποιήσ.* V. 2 zum Anstoss gereichen werde, weil sie noch auf die Gesamtbekehrung Israels hofften (Luth., God.), liegt ganz fern. Vgl. den Satz des jüdischen Fanatismus: »Omnis effundens sanguinem improborum aequalis est illi, qui sacrificium facit«, Bammidbar Rabba f. 329, 1. Bemerkenswert für die Geschichtlichkeit dieser Worte ist, dass nur an Verfolgungen durch den jüdischen Fanatismus gedacht ist, an die Santanssynagoge (Apk 2 9. 3 9); Hilg. dagegen findet hier den frischen Eindruck des zweiten Jüdischen Krieges (Einl. p. 739). Das zweite *υμας*, das in B fehlt, hat WH. i. Kl. Eine besondere Milde kann in V. 3 nicht gefunden werden (gegen Luth.), freilich auch nicht die Absicht, den Jüngern die Widersacher verächtlich zu machen (Calv., Hengst., ähnlich auch Whl.). Die Rcpt. fügt nach ℵDL zu *ποιησουσιν*: *υμιν* hinzu.

dies (d. h. das V. 2 Gesagte) euch doch vorhergesagt (Lck., de W., Schnz.). Für diese Fassung spricht, dass Jesus bereits V. 3 von der Vorhersagung zu dem übergegangen war, was das Vorhergesagte als ganz natürlich erscheinen liess (vgl. Brückn.). Das erste αὐτῶν geht auf die Stunde der geweissagten Ereignisse, bei dem zweiten bem. die Attraktion des Objekts des Nebensatzes durch den Hauptsatz. Vgl. Win. § 66, 5, I, a. Das ἐγώ hat gewichtigen Nachdruck: weil ich es bin, der euch dieses vorhergesagt, könnt ihr dadurch nicht mehr an mir irre gemacht werden (V. 1). Das ἐξ ἀρχῆς (6 64) geht, wie das ἀπ' ἀρχῆς 15 27, auf den Anfang ihres Zusammenlebens. In dieser Zeit meines Zusammenseins mit euch wäre es unnötig gewesen, da der Hass der Welt damals naturgemäss zuerst mich selbst traf (15 18). »Weil ihr mich bei euch habt, müssen sie euch wohl mit Frieden lassen, und können euch nichts thun, sie müssen mir's zuvor gethan haben, nun aber wird es angehen« u. s. w., Luther. Vgl. Chrys., Euth.-Zig., Grot., Keil *).

Die Frage, wie die Aussage V. 4 zu den früheren Verkündigungen leidensvoller Schicksale bei den Synoptikern stimmt, erledigt sich nicht dadurch, dass man sagt, dort seien noch nicht die jüdischen Verfolgungen speziell (Schnz.), oder hier würden φοβερώτερα ἐκείνων (Euth.-Zig., vgl. auch Chrys.) verkündigt (vgl. dagegen Mt 10 16—18. 28), oder Christus habe früher minus aperte et parcius (Beng., vgl. Grot.) und viel allgemeiner (Ebr.) geredet, jetzt aber ausdrücklicher den prinzipiellen Charakter der Stellung der Welt gegen die Jünger ausgesprochen (Thol., vgl. Lange, Luth.: ausdrücklich eingehend und prinzipiell), oder er habe jetzt die Ursache des Hasses näher angegeben (Lampe, vgl. auch Keil), oder gar, es sei früher, weil die Gedanken der Jünger noch nicht dabei verweilt hätten, »für sie so gut wie nicht gesagt« (Hengst.), aber auch nicht dadurch, dass bei den Synoptikern

*) Das ἀλλά nehmen Ew., Meyer, Keil, Hltzm. abbrechend. Jesus wolle nicht weiter ins Einzelne gehen. Nach Ebr. ist es wiederaufnehmend, nach Hengst. setzt Jesus dem, warum sie es thun werden, entgegen, warum er davon geredet hat. Eintragend Thol., Lange: »aber sowenig will ich euch damit schrecken, dass ich es nur gesagt habe etc.« (vgl. God.). Der Gedanke: »ich konnte euch trösten« (Lck., de W. u. ältere), oder »bewahren und beistehen« (Hengst., Schegg, Schnz.) ist eingetragen, da ja die Jünger in der That noch keine Verfolgung erlitten hatten. Auch die Deutung: »erst jetzt, da ich euch den Geist verheissen, kann ich offen zu euch reden« (Beng., Thol., vgl. Ebr.: jetzt waren sie auch reif, es ohne Gefahr zu hören) entspricht den Worten nicht. Whl. bezieht aus harmonistischen Gründen das ταῦτα auf das, was Jesus 15 27 über ihre Zeugenstellung gesagt hat! — Das αυτων nach ωρα (Treg., WH. nach ABL it. vg. go. syr.) ist viel zu schwierig, um nicht echt zu sein (gegen Meyer).

allgemeinere und unbestimmtere Andeutungen der früheren Zeit in der bestimmteren und ausgeprägten Gestalt späterer Aussprüche erscheinen (Meyer). Von allgemeinen Andeutungen, wie Mt 5 10ff., Mk 8 34ff., Lk 12 50ff., kann dabei freilich nicht die Rede sein; aber dass die Weissagungen des Jüngerschicksals Mt 10 17—33 ungeschichtlich der (ohnehin zu früh gestellten) Aussendungsrede eingereiht sind (vgl. God.), zeigt schon Lk 12 4—12, wo sie noch als selbständige Rede erscheinen, die sich garnicht mehr datieren lässt. Schon Mark. hat sie 13 9—13 in die Parusierede eingeflochten. Hier aber haben wir die bestimmte Erinnerung, dass sie erst beim Abschiedsmahle gesprochen sind. Daher die offenbaren Berührungen von 15 20. 21 mit Mt 10 22. 24. 25 f., daher vor allem die immer etwas künstlich (und daher sicher durch schriftstellerische Kombination) in den Zusammenhang verflochtenen Verse 15 25. 27, die doch unzweifelhaft nichts anderes sind als die echt Johanneische Wiedergabe von Mt 10 19 f. (vgl. das *εἰς μαρτύριον αὐτοῖς* V. 18). Interessant ist, wie Hltzm. diese offenbar geschichtliche Erinnerung mit einer »Erinnerung an den synoptischen Pragmatismus« abthut und damit, dass der Satz eine »kaum erkennbare selbständige Bedeutung hat«.

V. **5—15.** Die Verheissung des Paraklet. — *νῦν δέ*) rein zeitlich, wie 4 18. 23, bildet im Sinne des Evangelisten, der alles als eine fortlaufende Rede denkt, den Gegensatz zu dem *μεθ' ὑμῶν ἤμην* V. 4. In dem *καὶ οὐδείς* etc. sieht man gewöhnlich einen gewissen Vorwurf, dass sie nicht mehr fragen. Aber es ist doch nicht zu begreifen, was sie nach einer so deutlichen Erklärung noch fragen sollen; und da alle Näherbestimmungen willkürlich sind, wird man annehmen müssen, dass Jesus meint: und jetzt weiss jeder von euch, wohin ich gehe. Vgl. Whl. — V. **6.** *ἀλλ'*) Statt euch im Sinne von 14 28 zu freuen *über das, was ich von meinem Hingange gesagt habe* (vgl. Hltzm., Whl.), *hat die Traurigkeit* (darüber) *euer Herz erfüllt* (vgl. Act 5 3). Da auch Hengst., Luth., Schnz. zugestehen müssen, dass hier nur an die Trauer über seinen Weggang gedacht werden kann, so müssen die Jünger wissen, dass sein *ὑπάγω πρὸς τ. πέμψαντά με* V. 5 den definitiven Abschied von der Erde bedeutet, worauf es in diesem Zusammenhange allein ankommt, und Jesus kann nicht erst eine Frage danach erwartet haben. — V. **7.** *ἀλλ'*) aber wie wenig Grund habt ihr zu solcher Trauer! Das *ἐγώ* betont seine Auffassung der Situation im Gegensatz zu der ihren (vgl. God.), und seine ist die Wahrheit darüber, d. h. das, was wahr ist (vgl. 5 33). Das *συμφέρει ὑμῖν ἵνα* (11 50) wird sofort dahin näher erläutert, dass die 15 26 verheissene Parakletsendung notwendig sein Fortgehen (bem. das betonte *ἐγώ*) von ihnen voraussetzt, da der Paraklet ja als sein Stellvertreter kommen soll nach 14 16 (vgl.

zu 7 39). Eben darum entwickelt Jesus nun den Segen, den das Kommen des Paraklet ihnen in doppelter Beziehung bringt*).

V. 8. *καὶ ἐλθών*) *und wenn er gekommen sein wird.* Rückblick auf das *ἔλθῃ* V. 7. Als der Stellvertreter Jesu kommt der Paraklet, wie Jesus kam, und zwar, um durch sein Zeugnis von ihm (15 26), das natürlich nur durch das apostolische Wort an die Welt ergehen kann (vgl. 14 17), die bisher ungläubige Welt, Juden und Heiden, zu überführen (*ἐλέγχειν*, wie 3 20. 8 9. 46), indem er das in ihrer bisherigen Stellung gegen Jesum liegende Unrecht ihr aufdeckt**). Richtig bemerkt Ebr., dass die mit *περί* angeknüpften Stücke, zu denen V. 9—11 die Erläuterung giebt, nicht eigentlich die Dinge sind, davon der Geist die Welt überführen wird (Luth., vgl. Meyer), da den Gegenstand der Überführung nur das Unrecht, das sie hat, bilden kann. Es kann sich also nur darum handeln, dass sie in Betreff dieser drei Stücke »jedesmal der Unrecht habende

*) Nach Hltzm. vergessen die Jünger nach dem Vorwurf in V. 5 über der Betrübnis wegen des *ὑπάγειν* das Interesse an dem *ποῦ*. Wegen der bereits gethanen Fragen 13 36. 14 5, die Hltzm. »ignoriert« sein lässt, denken die meisten an eine andere Frage als dort, etwa nach näheren Aufschlüssen über das Ziel seines Scheidens (Meyer, vgl. B.-Crus., Luth.) oder gar nach den Herrlichkeiten der himmlischen Welt (Hengst., God., Keil), was doch unmöglich in dem *ποῦ* liegen kann, und nehmen an, dass sie Jesus tadle, weil sie danach nicht fragen (vgl. Meyer). Kuin., Olsh. denken sogar ausdrücklich eine Pause davor, in der Jesus auf eine Frage der Jünger vergeblich gewartet habe, Lck., de W. (vgl. auch Whl.) an eine Ungenauigkeit der Darstellung, wonach V. 6 vor *καὶ οὐδείς* stehen sollte; Schnz. sieht in dem Vorwurf Jesu nur eine Aufforderung, über dem Schmerz des Abschieds das tröstliche Ziel des Hingangs nicht zu vergessen. Einzig konsequent denken dann Meyer, God., Ebr. V. 6 an die Trauer über die Leiden, die er ihnen vorhergesagt, und Meyer sieht sogar den Nutzen seines Hinganges in dem Beistand, den der Paraklet ihnen gegen die hassende Welt vermittelt (vgl. Hltzm.), was doch von den meisten als kontextwidrig erkannt wird, nachdem die Rede mit V. 5 eine neue Wendung genommen hat, wie alles Folgende zeigt. — Treg. txt., WH. haben nach BL *ου μη ελθη* statt *ουκ ελευσεται*, während das *εγω* davor (A 1 Mjsc.) unbedingt zu streichen ist.

**) Ein strafendes Zurredestellen (Hengst.) mit strengen Worten (Ew.) ist *ἐλέγχειν* nicht. Wenn Luth., Hengst., Schnz. hervorheben, dass zunächst die Jüdische Welt gemeint sei, so ist dies gewiss richtig im Sinne Jesu, aber nicht in dem des Evangelisten. Über den Erfolg dieser *ἔλεγξις* ist nichts gesagt, und er kann unzweifelhaft ein doppelter, Bekehrung oder Verstockung, sein (Meyer, God., Keil, Whl. u. d. m. nach Calv., Lampe). Gewiss falsch ist es, hier nur die letztere Seite aufzufassen (Chrys., Theoph., Euth.-Zig., Erasm. u. v., auch de W., Brückn., Schegg, Schnz. u. bes. Wetzel, ZlTh. 1856. p. 624 ff.), was durch V. 11, wo von der *κρίσις* des Teufels die Rede ist, durchaus nicht gerechtfertigt wird; vielmehr liegt im Zusammenhange, der von dem Nutzen der Parakletsendung redet, viel eher ein Hinweis auf ihren segensreichen Erfolg und jedenfalls auf den »moralischen Sieg des Geistes durch die apostolische Predigt« (God.).

Teil ist«. Da diese Überführung aber erst möglich wird, wenn mit dem Tode und der ihm folgenden Erhöhung Jesu sein Werk vollendet ist, kann nur der Paraklet, der beides in seiner vollen Bedeutung verstehen lehrt, sie zu diesem ἐλέγχειν befähigen, ohne das sie ihre Aufgabe (die Bekehrung der Welt) nicht erfüllen können. — V. 9. ὅτι) heisst einfach: *weil* (Olsh., de W., God., Ebr.). Wenn der Geist sie in Betreff (von) Sünde überführt, weil sie an Jesum nicht glauben, so besteht der erste Inhalt der ἔλεγξις eben darin, dass sie, die bisher ihren Unglauben (an Jesum) für völlig berechtigt gehalten haben, nun davon überführt werden, dass ihr Unglaube Sünde sei*). — V. 10. περὶ δικαιοσύνης) kann wegen des Begründungssatzes nur die Schuldlosigkeit und sittliche Vollkommenheit Christi meinen. Die Ungläubigen hielten ihn für einen ἁμαρτωλός (vgl. 9 24) und töteten ihn als solchen; der Geist aber wird auf Grund (ὅτι) seines Heimgangs zum Vater, zu dem nur der Sündenfreie gelangen kann (vgl. 8 21), sie überführen, dass sie auch in Betreff von Gerechtigkeit im Unrecht sind, sofern gerade er, den sie für einen Sünder κατ' ἐξοχήν hielten, der δίκαιος κατ' ἐξοχήν ist (I Joh 2 1. 29. 3 7, vgl. Act 3 14. 7 52. I Pt 3 18). So im wesentlichen Chrys. u. seine Nachfolger, Beza, Maldon., Beng., Morus, Tittm. u. m., auch Meyer, Lck., Klee, Olsh., B.-Crus., Maier, God., Bäuml., Keil, Schnz., Luth., Hltzm., Whl. Nun erhellt vollends, inwiefern der Paraklet, dessen Kommen seinen Hingang voraussetzt (V. 7), gerade nach demselben eine Wirkung ausüben kann, die Jesus noch nicht ausüben konnte, indem er die Welt von der Sünde ihres Unglaubens (V. 7) dadurch überführt, dass er ihnen die Gerechtigkeit Christi aus seinem Hingange zum Vater erweist. Das καὶ οὐκέτι θεωρεῖτέ με betont, wie 6 62, seinen definitiven Heimgang, der erst jenseits der noch zur irdischen Wirksamkeit gehörigen Erscheinungen des Auferstandenen (14 18 f.) liegt (vgl. Schnz.) und, weil er erst das Kommen des Paraklet ermöglicht, auch erst die Bedingung dieser ἔλεγξις ist. Das Praes. ist vom Standpunkt des ὑπάγω

*) Das ὅτι kann nicht: dass heissen (B.-Crus., Stier, Ew., Keil, Whl.), weil ja die Thatsache ihres Unglaubens ihnen ohnehin bekannt und von ihnen nicht bestritten ist, ist auch schwerlich gleich εἰς ἐκεῖνο ὅτι (so gew., auch Meyer mit Verweisung auf 2 18. 9 17, vgl. Luth.: sofern). Es handelt sich nicht um das Wesen der Sünde überhaupt, welches im Unglauben bestehe (Lange, Wetzel, vgl. auch Brückn.), was nicht nur nicht dasteht, sondern auch nicht zum Begriff der ἔλεγξις passen würde, und der Gedanke an ihre Sünde überhaupt, um deretwillen sie wegen ihres Unglaubens unter dem Zorne Gottes bleiben (Apollinar., Luth., Calv., de W., Brückn., Keil), und von der sie nur durch den Glauben frei werden könnten (Ebr.), liegt ganz fern. Thol. denkt nach 9 41 speziell an unvergebbare Schuld.

aus gedacht*). — V. **11.** *ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου κέκριται*) Wenn die Welt auch in Betreff von *κρίσις* ihres Unrechts überführt werden soll, so kann das nur darin bestehen, dass der Tod Christi, in welchem sie das Gottesurteil über ihn und seine Sache sah, nun vielmehr dazu ausschlägt, dass der Fürst dieser Welt, der den Gerechten (V. 10) in den Tod gebracht hat (13 2. 27), durch dessen Erhöhung der Gottwidrigkeit seines Thuns überführt und damit dem unwiderruflichen Gericht verfallen ist (vgl. God.). Es entspricht daher dem ersten Gliede von 12 31. Das Perf. steht vom Standpunkt des *ὑπάγω* aus. Auch hiervon kann der Paraklet erst nach dem Hingang Jesu die Welt überführen, weil erst mit dem thatsächlichen Siege Christi über die Welt (vgl. das *ἐκβληθήσεται ἔξω* im 2. Gliede von 12 31) diese Verurteilung des Teufels eine vor Augen liegende Thatsache ist. Nur bei der richtigen Deutung des *κέκριται* schliesst sich das dritte Moment eng an das zweite an und bildet daher mit dem zweiten, dessen andere Seite es ist, die Vermittelung für das erste. Eben weil infolge der Erhöhung Jesu der Geist der Welt die thatsächlich erwiesene Gerechtigkeit Christi und die thatsächliche Verurteilung des Teufels bezeugen kann, kann er sie, wie Christus es noch nicht vermochte, davon überführen, dass ihr Unglaube Sünde sei. Wir haben hier im Grunde nur die Hinweisung auf das grosse Jonaszeichen der Auferstehung

---

*) Schon an der richtigen Fassung des *ἐλέγχειν* scheitert die Annahme von Augustin, Erasm., Luther, Melanth., Calv., Calov, Jansen, Lampe, Storr, Hengst., Schegg u. m., es sei die Gerechtigkeit der Menschen durch den Glauben im Paulinischen Sinne gemeint, welche die Welt an sich nicht hat, aber Christus erworben hat (vgl. de W., Brückn., Wetzel, die diese Auffassung sogar mit der richtigen verbinden). Hofm. (Schriftbew. II, 2, p. 20) denkt gar an die neue Lebensgerechtigkeit der Jünger (vgl. Thol.), Ew. nach Grot. an die vergeltende Gerechtigkeit Gottes, die sich in der Erhöhung Christi offenbart. Ganz inhaltsleer ist die Fassung der Socinianer und Kuin.'s: quod jus et fas est (Mt 3 15). Das *μου* nach *πατερα* (Rcpt. nach A Δ Mjsc.) ist zu streichen. Meyer, Luth., Whl. finden in dem Schlusssatz nur einen Ausdruck der gefühlsinnigen Teilnahme Jesu an dem nahen Trennungsschmerz der Jünger, denen dieser Schmerz für den höheren Zweck jener *ἔλεγξις* der Welt nicht erspart werden konnte (vgl. Hengst.), Linder eine Beziehung auf den Spott der Welt über die Entfernung Jesu (StKr. 1867. p. 514 ff.), wie Brückn. darauf, dass er gerade durch sein Scheiden aus dem Bereich des Sichtbaren den Tod überwand (vgl. Hltzm.), Keil eine Andeutung, dass dieses Wirken des Geistes den Jüngern seine leibliche Gegenwart vollständig ersetzen, God., dass seine göttliche Wirksamkeit seine Gerechtigkeit erweisen wird. Während de W. es auffallend unzweckmässig findet, sieht Ebr. hierin gerade die Pointe seiner Auffassung, wonach die Welt den Gerechten ausgestossen und genötigt hat, nur noch unsichtbar mit den Seinen zu verkehren.

(Mt 12 39f., vgl. Joh 8 28), das die Welt, soweit sie noch für eine Belehrung empfänglich ist, bekehren wird *).

V. **12—15** bildet offenbar die andere Seite der Belehrung über die Wirksamkeit des Paraklet, in der nur die gelegentliche Andeutung 14 26 näher ausgeführt wird. Zunächst zeigt V. 12, warum der Geist auch in dem, was er die Jünger zu lehren hat, über das von Jesu selbst Gelehrte hinausgeht, und also sein Kommen denselben einen höheren Nutzen (V. 7) schaffen kann. *Noch vieles habe ich* (ἔχω, wie 8 26) *euch zu sagen, aber ihr könnt es nicht tragen für jetzt* (ἄρτι, wie 13 33), weil es für eure geistige Kraft, eure Verständnisfähigkeit noch zu schwer ist. Jede nähere Bestimmung und Begrenzung des πολλά ist willkürlich (vgl. Schnz.), weil, wie Meyer selbst bemerkt, wir die Belehrungen Jesu an seine Jünger nicht vollständig kennen. Vgl. Augustin.: »cum Christus ipse ea tacuerit, quis nostrum dicat: illa vel illa sunt?« **). — V. **13**. ὅταν δὲ ἔλθῃ ἐκεῖνος) mit offenbarer Rückbeziehung auf das ἐλθὼν ἐκεῖνος V. 8. Eben als *der Geist der Wahrheit* (14 17. 15 26) *wird* er *euch Wegführer sein* (ὁδηγήσει, wie Mt 15 14) *in die ganze Wahrheit.* Das πᾶσαν nach seiner Stellung hinter τὴν ἀλήθειαν bezeichnet die göttliche Wahrheit nach ihrer Ganzheit, ihrem gesamten Bestande (vgl. 5 22: τ. κρίσιν πᾶσαν). Zur Sache vgl. das διδάξει πάντα (14 26). Dass er dies zu thun vermag, wird durch die

---

*) Die Auffassung Meyers, welche das κέκριται bereits im wesentlichen mit dem ἐκβληθήσεται ἔξω gleichsetzt, trifft die Pointe desselben nicht. Aber auch die meisten Ausleger vermischen damit bald diese Überwindung des Teufels (vgl. noch Keil), bald die Verurteilung der Welt (letzteres besonders auch Ebr., Luth., Hengst., Schnz.). Das dritte Moment ist also nicht die Synthese des ersten und zweiten (de W.).

**) Nach Lck., Meyer bricht Jesus hier ab, was nur richtig wäre, wenn hier der Schlussabschnitt (Hengst.: V. 16—33) begönne. Der ganzen Intention der Ausführung entgegen denken Luther, Melanth. u. v., auch Lck., de W., Keil, bei πολλά nur an weitere Entwickelungen des Gesagten: willkürlich Hengst. an den in der Apokalypse geweissagten Sieg über die heidnische Weltmacht, Luther gar bloss an die zu erduldenden Leiden. Meyer nennt wenigstens beispielsweise die unmittelbare Berufung der Heiden und endgeschichtliche Aufschlüsse, wozu God. die Erlösung durch den Opfertod Christi und Luth. die Lehre von der Kirche hinzufügt (vgl. Grot., Bez.: quae ad ecclesias constituendas pertinent), Whl. an die Ohnmacht und Hinfälligkeit der Welt dem Herrn gegenüber! Da wir auch den mündlichen Unterricht der Apostel keineswegs vollständig in ihren Schriften niedergelegt haben, so kann die Tradition in thesi nicht verworfen werden, wenngleich ihre Echtheit in hypothesi nie erwiesen werden kann. Wenn Beng. von den römischen Traditionen sagt: nunc etiam minus ab iis, qui Paracletum habent, ferri possunt, und Meyer, Luth. zustimmen, so ist dies doch mehr witzig als sachgemäss, da dies ferre etwas ganz anderes ist als das folgende βαστάζειν, bei dem Hengst. daran denkt, dass es noch für sie eine unnütze Bürde wäre.

Art begründet, wie er selbst zum vollen Wahrheitsbesitz gelangt ist. Nachdem einmal der Geist als der Stellvertreter Christi personifiziert ist, kann dies ganz nach Analogie der Art, wie Jesus zu seiner Wahrheitserkenntnis gelangt ist, dargestellt werden. *Er wird nicht von sich selbst reden* (vgl. 7 17. 14 10), also nichts Selbsterdachtes, *sondern wieviel er hört,* weil es ihn Gott reden heisst (vgl. 3 32. 8 26. 12 49), *wird er reden.* Dabei betont das ὅσα, um das τὴν ἀλήθειαν πᾶσαν zu begründen, dass er ihnen nichts mehr von dem von ihm Vernommenen vorenthalten wird, wie Jesus es nach V. 12 aus pädagogischen Rücksichten noch musste. Mit dem καί *(und insbesondere)* wird nun noch ausdrücklich in dies ὅσα eingeschlossen, dass er das noch Zukünftige (τὰ ἐρχόμενα, vgl. Jes 41 22 f. 44 7. 45 11: τὰ ἐπερχόμενα), das Gott allein weiss, und das der Geist von ihm hört, ihnen verkündigen (4 25. 5 15) wird. Diejenigen, welche die Apokalypse für apostolisch halten, denken hier mit Recht an ihre Enthüllungen. Vgl. Luth., God., Hengst. nach Beng.*). — V. **14.** ἐμὲ δοξάσει) im Sinne von 11 4. 12 23. 13 31: *er wird machen, dass ich* (ἐμέ mit Nachdruck voran) *in meiner Herrlichkeit immer mehr erkannt werde, weil er* auch das von mir noch nicht Gesagte *aus dem, was mein ist,* was mir als dem Inhaber der vollen Wahrheit (14 6) bereits angehört, *nehmen wird.* Daher hiess es schon 14 26: ὑπομνήσει ὑμᾶς πάντα ἃ εἶπον ὑμῖν. Allein er wird auch solches lehren, was Jesus wegen der Verständnisschwäche der Jünger noch nicht lehren konnte (V. 12), was aber doch zu seinem Wahrheitsbesitz gehört. »Hierdurch ist die Streitfrage über die Perfektibilität des Christentums durchaus antimontanistisch entschieden«, Lck. — V. **15** löst den scheinbaren Widerspruch, dass V. 13 das Reden des Geistes auf sein Hören vom Vater zurückgeführt war, und V. 14 auf sein Nehmen aus dem Wahrheitsbesitz Christi: *alles, was irgend*

*) Sachlich nicht verschieden wäre πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν Mk 5 33; nur ist an u. St. die ἀλήθεια der zunächst hervortretende Begriff. Eben sowenig würde das ἐν τῇ ἀληθ. πάσῃ einen anderen Sinn ausdrücken; es setzt nur noch deutlicher voraus, dass die Jünger bereits in der Wahrheit stehen und nur im ganzen Gebiete derselben umhergeführt werden, um sie vollständig kennen zu lernen. Aber das εις την αληθ. πασαν (Treg., WH. txt. nach AB Orig.) statt εν τ. αληθ. πασῃ (Rcpt., Tisch.) ist festzuhalten, da ὁδηγ. in den LXX so häufig mit ἐν verbunden wird (Ps 86 11. 119 35. Sap 9 10). Das πᾶσαν geht natürlich nicht auf die völlige Einführung (Lck.). Das ἀφ' ἑαυτοῦ ist nicht dadurch motiviert, dass der Geist sich menschlicher Werkzeuge bedient (de W.), da hier nicht von dem Reden des Geistes durch die Jünger, sondern zu den Jüngern die Rede ist. — Das οσα ακουσει (Treg., WH. a. R. nach BD vg. Or.) statt ακουει wird den umstehenden Futuris konformiert sein; die Rcpt. hat nach A f^1 Mjsc. (Lchm.): οσα αν—ακουσῃ. Gemeint ist natürlich nicht, was er von Christo (Olsh., Kling., B.-Crus.) oder von Gott und Christo (Luth., Hengst., God.) gehört hat.

der Vater hat, d. i. nach dem Kontexte der gesamte Wahrheitsbesitz des Vaters, *gehört mir zu eigen* als dem Sohne, der in uranfänglicher Lebens- (d. h. Erkenntnis-) Gemeinschaft mit dem Vater (5 26. 6 57) den Vater (6 46) und alle himmlischen Dinge geschaut (8 38, vgl. 3 13) und von ihm gehört hat (8 40, vgl. 3 32). Darum konnte er sagen, was er V. 14 gesagt hat, und was wieder mit freier Variation angeführt wird, indem das sein ständiges Verhalten bezeichnende Praesens (*λαμβάνει*) an die Stelle des Fut. tritt*).

V. **16—24.** Das Wiedersehen, ein Pendant zu 14 18—24, worin die dort gegebene Verheissung in neuer, höchst origineller und schon durch den Parabelspruch als wesentlich ursprünglich erscheinender Weise eingehender ausgeführt wird. — *μικρόν*) wie 14 19. Das *οὐκέτι θεωρεῖτέ με*, das dort von der Welt gesagt, wird hier, wie V. 10, von den Jüngern gesagt. Im Gegensatz dazu kann das *ὄψεσθέ με* nur das leibliche Wiedersehen nach der Auferstehung sein (Lange, Ebr., Hengst., Ew., Luth., Schnz., vgl. auch Hltzm.). Im übrigen ist hier für die Differenzen der Ausleger natürlich die Auffassung von 14 18f. massgebend**). — V. **17**. *ἐκ τ. μαθητῶν*) scil. *τινές*, wie 7 40. Sie

*) Das *λήψεται* der Rcpt. (A Mjsc.) ist aus V. 14. Treffend Calv. gegen die ontologische Fassung von den inneren Wesensverhältnissen der Trinität (so noch Stier): »de injuncto sibi erga nos officio« rede Christus. Hengst. denkt auch hier nach Grot. an die Verkündigungen der Apokalypse, de W. bloss an die Reproduktion, Aneignung und Entwickelung der Lehre Jesu. Hiernach war sich Johannes bewusst, unter der Leitung des Geistes ein volleres und tieferes Verständnis der Person und des Wirkens Christi gewonnen zu haben, dass aber dies doch nichts anderes sei, als was das Selbstzeugnis Christi, wenn auch in verhüllter und durch pädagogische Rücksichten beschränkter Weise, bereits enthielt. Eben darum durfte er die Reden Jesu, und so auch diese Worte, so wiedergeben, wie sie ihn der Geist, der in alle Wahrheit leitete, also seine eigene Erfahrung, verstehen gelehrt hatte. Diese seine Wiedergabe der Parakletverheissungen ist der Schlüssel zu seiner eigentümlichen Behandlung und Wiedergabe der Christusreden im Evangelium.

**) Dass dieses Sehen durch die Sendung des Paraklet vermittelt sei (Lck., Meyer, God., Keil, Whl.), ist mit keiner Silbe angedeutet, ja dadurch, dass die Rede zu dem Gedanken seines nahen Abschieds zurücklenkt, und somit ein neues Trostmoment beginnt, direkt ausgeschlossen (gegen God., der aus dem Asyndeton auf die enge Verbindung mit dem Vorigen schliesst). An die Parusie denken Augustin, Hofm., obwohl schon das *πάλιν μικρόν* dagegen entscheidet, das, so nahe man dieselbe auch denkt, doch dem *μικρόν* im ersten Gliede nicht korrespondiert. Das aus V. 17 antizipierte *οτι (εγω) υπαγω πρ. τ. πατ.* (Lchm. nach A Mjsc.) verteidigen Lck., Hengst. mit denselben Gründen, aus denen es zugesetzt ward, weil es angeblich wegen V. 17 unentbehrlich. Während es nach God. das Zeichen zum Aufbruch geben sollte, war nach Hengst. sein Heimgang zum Vater der Grund seiner Auferstehung und somit seines Wiedererscheinens. Auch das *ου* der Rcpt. (Meyer) statt *ουκετι* (ℵBDL cod. it. vg. arm. Orig.) ist nach V. 17 konformiert.

äussern (leise) gegen einander, wie rätselhaft ihnen diese Rede V. 16 sei. Indem sie damit kombinieren, was Jesus V. 10 über seinen Hingang zum Vater gesagt hatte (bem. das ὅτι recit.), und was sie richtig von seinem definitiven Abschied verstehen, deuten sie an, warum ihnen jenes Wort so unverständlich sei. Denn eine kurze Entfernung Jesu, aus der er bald wieder zu ihnen zurückkehrt, können sie sich ja wohl irgendwie denken, aber nicht, wenn sein Scheiden eine Heimkehr zum Vater ist, von der sie nach V. 5 jetzt wohl wissen, was sie bedeutet. — V. **18** bezeichnet nun unmittelbar, worin demnach (οὖν) für sie die eigentliche Pointe der Unverständlichkeit lag: es ist das μικρόν (bem. den Art.), auf welches das betont vorangestellte τοῦτο vorausweist. Ein Wiedersehen nach dem Heimgange zum Vater können sie sich ja wohl denken, aber nur bei seiner Wiederkunft 14 3; und was soll dann das πάλιν μικρόν bedeuten (τί ἐστιν), von dem er redet? Sie wissen es nicht*).

V. **19**. ἔγνω) vgl. 4 1. Jesus merkt, was sie fragen wollen, ohne es, von düsterer Ahnung bedrückt, zu wagen (Mk 9 32), und nimmt ihnen (herzenskundig, 2 25) das Fragen ab. Zu ζητεῖτε von dem Forschen nach dem Sinn seiner Rede vgl. Mk 11 18. Der Rückweis auf sein Wort V. 16 bestätigt aufs neue, dass die Worte ὅτι — πατέρα dort unecht sind. Wie gewöhnlich aber giebt er im Folgenden keine Sinnerörterung (gegen Keil), sondern schildert den Wechsel von Schmerz und Freude, welchen das Nichtsehen und Wiedersehen mit sich bringen werde, um sie praktisch vorzubereiten auf das Bevorstehende. Volle Klarheit ihnen zu geben, war bei dem inneren Zustande der Jünger doch nicht möglich. — V. **20**. κλαύσετε) vgl. 11 31. 33, hier verbunden mit καὶ θρηνήσετε (Mt 11 17), das speziell die Totenklage bezeichnet. Das ὑμεῖς ist mit besonderem Nachdrucke ans Ende und so unmittelbar vor ὁ δὲ κόσμος gerückt. Das Weinen und Wehklagen, dieser laute Ausbruch der λύπη der Jünger über den Tod Jesu (V. 6), wird durch den Kontrast der Freude der Welt, welche schon über Jesum und seine Sache zu triumphieren meint, noch tragischer. Aber mit dem verheissenen ὄψεσθέ με wird ihre Trauer zu Freude werden

---

*) Die Rcpt. (D^{1}Mjsc.) hat vor υπαγω V. 17 ein εγω. Sonderbar findet Meyer, dass sie in dem Wort von seinem Heimgange gerade die Lösung des Rätsels ahnen. Das Rätselhafte ist ihnen nach V. 18 also nicht das ὄψεσθε an sich (de W.) oder das begründende ὅτι V. 16, das Hengst. eben darum für echt hält. — Statt τι εστιν τουτο (ℵBDL) hat die Rcpt. (Tisch., Treg. a. R.) τουτο τι εστιν, und in der That wird jenes nach V. 17 konformiert sein, wie in BL (Treg., WH.) das το vor μικρον ausgelassen, weil dieses vorher viermal ohne Art. stand. Vollends das τι λαλει lässt B nur fort (WH. i. Kl.), weil er das οιδαμεν zum Vorigen zog.

(*γενήσ. εἰς*, wie Mk 12 19). Die Erfüllung dieses Wortes wird 20 20 absichtsvoll hervorgehoben, und der Gegensatz gegen die triumphierende Freude der Welt ist in der That nur dann ein zutreffender, wenn ihr Triumph durch dies Wiedersehen zu Schanden gemacht wird, sodass auch hieraus klar erhellt, wie nur das Wiedersehen nach der Auferstehung gemeint sein kann. — V. 21. *ἡ γυνή*) Der Artikel ist generisch, vgl. *ὁ δοῦλος* 15 15: *das Weib, wenn sie zu gebären im Begriff ist* (bem. das Praes.), *hat Traurigkeit, weil ihre Stunde* (d. h. die zur Geburt bestimmte Stunde, wobei der Gedanke im Hintergrunde liegt, dass das Erleben dieser Stunde die Bestimmung des Weibes als solchen ist) *gekommen ist. Wenn sie aber das Kindlein geboren hat, gedenkt sie nicht mehr der Drangsal,* die sie in den Geburtswehen leiden musste und die eben ihre Traurigkeit veranlasste, *um der Freude willen, dass ein Mensch zur Welt geboren ist.* In dem *ἄνθρωπος* liegt das triumphierende Selbstgefühl der Mutterfreude. Das *ἔρχεσθαι εἰς τ. κόσμον* ist bei Joh. stets etwas ganz anderes als das *γεννᾶσθαι*, und bezeichnet auch hier, dass ein Mensch durch die Geburt in die Welt hineinkommt, d. h. ein Glied des *κόσμος* wird. Das Bild des gebärenden Weibes zur Darstellung des Schmerzes, der zur Freude ausschlägt, ist auch im AT. gangbar (Jes 21 3. 26 17. 66 7. Hos 13 13. Mch 4 9 f.), hier aber zu einem vollständigen Gleichnis ausgeführt: Wie das Weib zur Freude über die Geburt eines Kindes nur gelangen kann durch den Schmerz der Geburt, der eben darum sich plötzlich in Freude verwandelt, so können auch die Jünger zur Freude an seinem Wiedersehen nur gelangen durch den Schmerz über den Tod, der sich ebenso plötzlich in die Freude (über seine Auferstehung) verwandeln wird. Dann kann aber das Wiedersehen nicht das Wiedersehen im Geiste sein, das auch eintreten könnte, wenn Jesus nicht durch den Tod von ihnen genommen, sondern unmittelbar zum Himmel erhöht wäre, also ohne ihnen einen Schmerz zu verursachen, wie er mit dem Schmerz des gebärenden Weibes verglichen werden kann*). —

*) Auch passt diese Umwandlung des Schmerzes in Freude in einem bestimmten Moment garnicht zu dem Kommen des Paraklet, das wenigstens in unserem Evang. nirgends an einen bestimmten Zeitpunkt (wie den Pfingsttag) gebunden gedacht wird. Viel willkürliche Deutelei bei Chrys., Apollinar., Theophyl., Euth.-Zig., Rupert. u. m., auch Olsh. (der Tod Christi der schmerzvolle Geburtsakt der Menschheit, vgl. Brück.: die Geburtsstunde der neuen Gemeinschaft für die Jünger; ähnlich Keil), de W. (der lebendige Christus subjektiv ein Kind der geistigen Produktivität der Jünger; ähnlich Thol.), Ebr. (die Auferstehung des Herrn die Geburt der Gemeinde, die aus seinem himmlischen Leben gezeugt und geäugt werde, vgl. Lange: das Mitgebornensein der neuen Menschheit aus dem Geburtsschmerz der Theokratie in

V. 22. *καὶ ὑμεῖς οὖν*) *auch ihr nun* (dieser *παροιμία* entsprechend) *habt jetzt zwar Traurigkeit.* Das Praesens schliesst ihre jetzige Trauer V. 6 über das ihm drohende, wenn auch nur dunkel geahnte Verhängnis zusammen mit ihrer zukünftigen V. 20 über den Eintritt seines Todes. Daran, dass hier von seinem Wiedersehen mit ihnen die Rede ist, scheitert jeder Versuch, an die Wiederkehr Christi im Geiste zu denken (vgl. Schnz.); denn wenn allenfalls gesagt werden könnte, dass sie Christum im Geiste wiedersehen, oder dass Christus im Geiste zu ihnen kommt, so ist es doch augenfällig unmöglich, zu sagen, dass er sie, im heiligen Geiste zu ihnen zurückkehrend, wiedersieht, da wohl sie einer Vermittelung ihres Verhältnisses zu Christo (im Geiste) bedürfen, aber nicht er für sein Verhältnis zu ihnen. Zu *χαρήσεται ὑμῶν ἡ καρδία* vgl. Jes 66 14. Das Praes. *αἴρει* (10 18) vergegenwärtigt das gewisse Zukünftige; zu keiner Zeit nimmt jemand die Freude von ihnen. Die Freude, welche das Wiedersehen des Auferstandenen erzeugte, war nicht an dieses (vorübergehende) Wiedersehen gebunden, da dasselbe sie seiner Auferstehung und ihrer unzertrennlichen Gemeinschaft mit dem ewig Lebendigen (vgl. 14 20ff.) gewiss machte, und darum eine unentreissbare*). — V. 23. *ἐν ἐκείνῃ τ. ἡμέρᾳ*) an dem Tage, da ich euch (als der Auferstandene) wiedersehen werde. Eben weil jenes Wiedersehen nicht mehr den bisherigen menschlich-nahen Verkehr mit ihnen erneuert, sondern sie seines ausschliesslichen Seins im Vater gewiss macht (14 20), werden sie ihn (bem. das betonte *ἐμέ*) dann nicht mehr bitten, sondern

---

der Auferstehung). Vgl. dagegen auch Hengst., God., Luth.; Hltzm. sieht hier sogar die *ὠδῖνες* Mt 24 8 samt der Parusie (?) in die Vergangenheit verlegt. Meyer erklärt das *εἰς τ. κόσμ.* nach seiner falschen Auffassung von 1 9. 18 37 durch eine Prägnanz: geboren und somit gekommen in die Welt, Lck. durch eine Vermischung des Griechischen *γεννᾶσθαι* und des Rabbinischen יָלַד. Das *ἡ ὥρα αὐτῆς* ist nicht gerade ihre Drangsalsstunde (Meyer, Luth., God.) oder ihre entscheidende Stunde (de W.). — Das *οὖν* der Rcpt. nach *ἐγνω* V. 19 ist Verbindungszusatz, wie das *δε* nach *υμεις* V. 20.

*) Es ist bezeichnend für die Festigkeit des exegetischen Vorurteils, dass man sich über das *ὄψομαι ὑμᾶς* gemeinhin mit der nichtssagenden Phrase hinwegsetzt, es sei die korrelate Bezeichnung des *ὄψεσθέ με* (Lck., de W., Meyer), oder gar auf Mt 28 20 verweist (Keil). Etwas eingehender versucht God. den Wechsel der Vorstellung zu erklären, kommt aber nur zu einer Unterschiebung des Begriffs einer mit Pfingsten (?) wieder aufgenommenen Leitung der Jünger durch Jesum selbst, während er doch nach unserem Evang. im Geiste gerade seinen Stellvertreter sendet. Nach Whl. soll nur sein Thun dabei hervorgehoben werden. — Die Rcpt. hat *εξετε* (Lchm., Meyer nach ADL) statt des offenbar nicht verstandenen Praesens. Das *αρει* (BD Vers., vgl. Treg. txt., WH. txt.) ist den vorangehenden Futuris konformiert.

sich direkt an den Vater wenden. Dies allein kann hier ἐρωτήσετε heissen (vgl. Chrys., Grot. u. m., auch B.-Crus., Weizs., Weiss, Lehrbegr. p. 278, Schnz., O. Hltzm.), da im Folgenden nur vom Bitten die Rede ist und zwar von einem an den Vater gerichteten Bitten, das allein den Gegensatz bilden kann zu dem betonten ἐμέ. Feierlich (ἀμὴν ἀμήν) verheisst ihnen Jesus, dass all solchem Bitten (ἄν τι αἰτήσετε, wie 14 14) genau so Erhörung zu teil werden solle, wie sie bei ihm auf die Gewährung alles von ihm Erbetenen rechnen durften. In diesem Zusammenhange ist freilich klar, dass das ἐν τῷ ὀνόματί μου nur heissen kann: *an meiner statt* (14 26), der ich euch bisher gegeben oder vom Vater erbeten habe (vgl. Keil, Schegg, Schnz.), was ihr brauchtet*). — V. **24.** ἕως ἄρτι) vgl. 5 17: *bisher habt ihr nichts in meinem Namen gebeten.* Vergeblich beruft man sich darauf für die schon der Wortstellung (nach δώσει ὑμῖν) widersprechende Umdeutung des ἐν τ. ὀνόματί μου in V. 23. Wenn er sie jetzt hiess, sich an den Vater direkt wenden (V. 23), so war ja all ihr Bitten ein Bitten in seinem Auftrage, und das Wortspiel mit der Doppelbedeutung des Ausdrucks lag sehr nahe. Dann

*) Es bedarf keineswegs einer Umdeutung des ἐν ἐκείνῃ τ. ἡμέρᾳ (Lange: an dem mit dem Ostertage in ihren Seelen beginnenden endlosen Tage, vgl. auch Ebr., Hengst., Brückn.) geschweige denn der Herbeiziehung einer Allegorie von V. 21 (de W.: von dem Tage, wo die Jünger den lebendigen Christus geistig in sich werden geboren haben), um mit dem Tage sachlich die mit ihm beginnende Epoche zusammenzufassen. Auf diese Stelle kommt Meyer immer wieder zurück als auf den entscheidenden Beweis, dass hier von dem Wiederkommen (Wiedersehen) Christi im Geiste die Rede sei, indem er von der herrschenden Auffassung ausgeht, dass hier gesagt sein solle, sie würden an der Erleuchtung durch den Geist solches Genüge haben, dass sie ihn nichts mehr fragen würden. Aber gerade das betonte ἐμέ macht diese Fassung ganz unmöglich, da ja, wenn er überhaupt nicht mehr persönlich, sondern nur im Paraklet zu ihnen kommt, von einem Fragen seiner Person ohnehin nicht mehr die Rede sein kann; von einem Aufhören alles Fragens überhaupt ist aber hier auch bei der gangbaren Fassung des ἐρωτᾶν nicht die Rede, sondern nur davon, dass sie ihn nicht mehr fragen werden. Bem., wie mühsam J. H. Hltzm. mit völlig nichtssagenden Gründen die kontextmässig allein zulässige Bedeutung des ἐρωτήσετε abwehrt (vgl. Keil mit einfacher Verweisung auf V. 19) und deshalb mit ἀμὴν ἀμήν ein zweites Gut neben der Erleuchtung eingeführt sein lässt (vgl. Meyer, Keil). Das ἐν τ. ὀνόματί μου, das schon die Abschreiber nicht verstanden und daher nach 14 13 f. 15 16 hinter τον πατερα stellten (AD Mjsc., Vers., Rcpt., Lchm.), muss dann kontextwidrig auf das Bitten in seinem Namen reduziert werden. Dass alle Gaben Gottes auf dem Werke Christi (Schnz.) oder seiner Offenbarung (God.) beruhen, oder dass sie zu seiner Verherrlichung gereichen (Keil, Whl.), kann es freilich nicht heissen. — Dem einfachen αν τι (BCDL it. vg. Orig.) ward, wie so häufig, das οτι recit. vorgesetzt (ℵAX.1 Mjsc., und dann das αν τι in ο αν (ℵ, οσα αν (Rcpt. nach 1 Mjsc., vgl. V. 13), ο τι αν (A, Meyer) verwandelt.

aber wird sich das Bitten in seinem Namen auch hier, wie 14 13 f. 15 16, auf das beziehen, was sie in seinem Auftrage für ihre Berufsthätigkeit sich erbitten werden (vgl. de W., Keil), weshalb demselben auch unbedingte Erhörung zugesagt werden kann. Als den göttlich geordneten Zweck des λήψεσθε bezeichnet Jesus aber, dass die Freude, die durch das Wiedersehen mit ihm entstanden ist (V. 19. 22), zur Vollendung gebracht werden soll, sodass ihr nichts mehr fehlt (vgl. 15 11). Dies setzt voraus, dass, auch wenn sie ihn wiederhaben, ihnen immer noch etwas fehlt, und das kann nur seine erfolgreiche irdische Wirksamkeit, die er ja mit jenem Wiedersehen nicht wieder aufnimmt (vgl. zu 14 12), und ihre (bisher nur durch ihn gegebene) Befähigung zur Teilnahme daran sein. Wird ihnen nun auf ihr Gebet in seinem Namen direkt vom Vater alles gegeben, was sie zu solcher Wirksamkeit brauchen, so fällt auch dieser Grund der Betrübnis fort, und ihre Freude wird vollkommen*).

V. **25—33.** Schluss der Abschiedsreden. — ταῦτα) bezieht sich, wie der Gegensatz, der von einem Verkündigen vom Vater redet, zwingend fordert, ausschliesslich auf das V. 23 f. Gesagte, wo er in bildlicher Hülle (vgl. 10 6) das neue Verhältnis, in das sie zu Gott treten sollten, durch das ihm geläufige, von dem menschlichen Kindesverhältnis entlehnte Gleichnis (vgl. Mt 7 9—11, nach der Verheissung ὃ αἰτῶν λαμβάνει V. 7 f.) bezeichnet hatte. Allerdings aber ist der Plural absichtsvoll gebraucht, weil das einzelne ἐν παροιμίᾳ geredete Wort hier nur in Betracht kommt als charakteristisch für die Redeweise während seines irdischen Lebens überhaupt (vgl. Meyer, der das ἐν παροιμίαις generisch nimmt), die also der Evangelist selbst in viel umfassenderer (synoptischer) Weise für eine bildliche erklärt, als seine Wiedergabe es voraussetzen liess. Das feierliche ἔρχεται ὥρα, das auch 4 21. 5 28 von der Zukunft seines Werkes überhaupt (vgl. auch 16 2) steht, kann nur auf die Zu-

*) Die etwas abgerissene Behandlung dieses Punktes weist auf die eingehendere 14 12—14 (vgl. 15 16) zurück, und es könnte leicht sein, dass in diesem Zusammenhange Jesus diese Frage erörterte, und die Hinweisung darauf dort nur antizipiert ist. Darauf, dass diese Schlusserörterung hier sehr frei wiedergegeben ist, deutet vielleicht auch die eigentümliche, durch den Gebrauch in der Parakletverheissung (14 26) veranlasste Umbiegung der Bedeutung der Formel ἐν τ. ὀνόματί μου, deren Gebrauch 14 13 f. 15 16 gewiss der ursprüngliche ist. Lck., Meyer erklären das ἕως ἄρτι οὐκ: weil euch die höhere Erleuchtung, die geistige Reife und Mündigkeit zu solchem Bitten bis jetzt abging (vgl. Hltzm.); Luth. nach Hofm. II, 2, p. 358: weil das Werk Christi noch nicht vollendet, und er den Jüngern noch nicht geworden war, was er ihnen werden sollte (vgl. auch Hengst., Ebr., Whl.). Nach God. werden sie erst, nachdem sie innerlich mit ihm vereinigt, beten können, als wären sie er selbst!

kunft gehen, wo sein irdisches Leben (zu dem nach 20 17 auch die Erscheinungen des Auferstandenen noch gehören, gegen Hengst.) völlig abgeschlossen ist, also auf die Zeit seines Erhöhtseins (Hltzm.). Da in jeder bildlichen Rede eine Verhüllung liegt, so ist die bildlose eine unumwundene, die gerade heraus, frank und frei die Sache darstellt, wie sie ist (*παρρησίᾳ*, Dat. instr., wie 11 14. Mk 8 32). Weil Christus nach seiner Erhöhung ausdrücklich den Geist als seinen Stellvertreter zu senden verheissen hat (V. 7), und dieser nur redet, was er aus Christi Eigentum genommen (V. 13 f.), so kann sehr wohl Christus selbst als durch den Geist redend gedacht werden (vgl. de W., Ew.), obwohl auch unmittelbare Offenbarungen (vgl. zu 14 21) nicht ausgeschlossen sind. Gerade weil dies Reden im Innern des Menschen erfolgt, kann bei ihm von irgend einer bildlichen Hülle nicht mehr die Rede sein, sondern nur von der Erweckung eines unmittelbaren Bewusstseins um die Wahrheit*). — V. **26.** *ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ*) weist ebenso auf die V. 25 bezeichnete Stunde seiner Erhöhung, wie dieselbe Formel V. 23 auf den V. 22 bezeichneten Zeitpunkt des Wiedersehens, woraus aber natürlich keineswegs zu schliessen ist, dass beide Male derselbe Zeitpunkt gemeint ist. Das durch die Voranstellung betonte *ἐν τ. ὀνόμ. μου* setzt ihr *αἰτήσεσθε* nicht einer anderen Art ihres Bittens entgegen, die sie vor jenem Zeitpunkt geübt hätten, sondern hebt nur hervor, dass es sich nicht um ein Gebet in persönlichen Angelegenheiten handelt, das ja leicht den Weg

*) Nach Keil, God. ist die Bezeichnung Gottes als Vater nicht »uneigentliche Rede«! Schnz. bezieht das *ταῦτα* auf V. 16 ff. Lck., de W., Meyer auf V. 19 ff. (vgl. Hengst., welcher aber der Sache nach alles Bisherige einschliesst, wie Luth. mit V. 23 f., Stier, Ebr., God. auf Kap. 15. 16, Schegg, Keil, Hltzm., Whl. auf alle Abschiedsreden. Aber willkürlich ist es, das *ἐν παροιμίαις* von dunkler, rätselhafter Rede zu nehmen, die erst durch die Erfüllung ihre Deutung empfängt (de W., Luth., Hengst., Keil); und in den wirklichen Bilderreden (15 1 ff. 16 21 f.) liegt keine Verkündigung vom Vater: V. 16. 22 ist aber überhaupt nicht bildlich geredet. Vergeblich beruft man sich auf unseren Vers dafür, dass bei dem Wiederkommen Jesu überhaupt an ein Wiederkommen im Geiste gedacht ist. Denn unmöglich kann das *ἔρχεται ὥρα* auf den V. 23 angekündigten bestimmten Tag (des Wiedersehens) gehen (so gew.), bei dem man nur willkürlich und künstlich ein andersartiges Reden als sein bisheriges während seines irdischen Lebens annehmen kann. Vielmehr zeigt die Reflexion auf den Gegensatz seiner irdischen Redeweise und seiner Mitteilungsweise im Zustande seines Erhöhtseins, dass die spezielle Verheissung V. 16—24 verlassen und zu einem Abschluss seiner Reden übergegangen ist, wenn jene Reflexion auch in Johanneischer Weise eng an das unmittelbar Vorhergehende angeknüpft wird. — Das *αλλ* vor *ερχεται* (Rcpt., Lchm. nach A-1 Mjsc.) ist Verbindungszusatz. Statt des *απαγγ.* der Rcpt. lies nach entscheidenden Zeugen *απαγγελω.*

zum Vaterherzen findet, sondern um die Bitten, die sie in seinem Auftrage um Kraft und Erfolg für ihre Berufsthätigkeit vor Gott bringen. Gerade von ihnen könnten sie meinen, dass, weil es sich darin um seine Sache handelt, Jesus dieselben vor seinen Vater bringen werde. Daher das nachdrückliche *οὐ λέγω ὑμῖν*, mit dem er den Gedanken abwehrt, dass sie noch seiner Fürbitte bedürften, während vielmehr das, was er ihnen durch den Geist von ihrem neuen Verhältnis zu Gott kundgethan (V. 25), sie dessen gewiss macht, dass sie stets unmittelbar zu demselben kommen können*). — V. **27**. *αὐτός*) *er selbst, der Vater*, aus eigenem göttlichen Liebestrieb, ohne dass es meiner fürbittenden Vermittelung dazu bedürfte, *hat euch lieb* (bem. das die Zukunft vergegenwärtigende Praes.), *weil ihr es seid, die mich geliebt haben*. Das *πεφιλήκατε* wird vorangestellt als Korrelat von *φιλεῖ*, weil Gott gleichsam durch seine Liebe ihre Liebe zu Christo vergilt (14 21). und zwar darum, weil sie zu der Überzeugung gekommen sind, dass er von Gott ausgegangen, die auch nach 8 42 die Liebe zu ihm erwecken muss, da diese ja nicht als eine rein persönlich menschliche gedacht ist. Die Begründung schreitet zu dem tiefsten Grunde ihres Liebesverhältnisses zu Gott fort. Bem. die Perfecta zur Bezeichnung der vollendeten Handlung, die den dauernden Zustand herbeigeführt hat. — V. **28**. *ἐξῆλθον*) nimmt mit feierlichem Nachdruck die letzten Worte auf, sie durch *ἐκ τοῦ πατρός* (vgl. 8 42) näher bestimmend, um diesen Glauben in ihnen zu befestigen. Das *ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον* steht, wie immer, von seinem geschicht-

*) Es steht eben nicht da, dass der Geist sie durch seine Erleuchtung zum Bitten im Namen Jesu befähigen wird Meyer, Luth. u. a. nach Luther, Beng.), sondern, wie das betonte *ἐγώ* zeigt, dass dieselbe sie zu selbständigem (unmittelbarem Verkehr mit Gott befähigen wird. Freilich heisst das *οὐ λέγω ὑμῖν* nicht: dass ich für euch bitten werde, versteht sich ganz von selbst, und brauche ich euch nicht zu sagen (Hengst. nach Aret., Grot., Wolf, Kuin.; oder: ich sage nicht, dass ich, wie bisher, für euch erbitten will, was ihr zu erbitten versäumtet (Ebr.). Man stiess sich eben an dem scheinbaren Widerspruch mit 14 16, das daher Lck. für blosse Akkommodation erklärte. Aber dort handelte es sich um die Sendung des Geistes, der erst durch seine Verkündigung vom Vater den Gläubigen ein Bewusstsein der göttlichen Liebe vermittelt, welches einer besonderen Fürsprache nicht mehr bedarf, und auch 17 9 fällt ja vor die Geistessendung. Wegen I Joh 2 1. Hbr 7 25. Röm 8 34 erinnern Luth., God. mit Recht daran, dass, was im normalen Zustande nicht notwendig sei, bei dem Dazwischentreten der Sünde, welche die Gottesgemeinschaft stört, wieder notwendig werde (vgl. Meyer, Schnz., die nur zu speziell an die fortdauernde Wirksamkeit der Versöhnung für die Gläubigen denken). Aber es folgt daraus eben, dass, was hier von der idealen Entwickelung des Christenlebens gesagt ist, in jenen Stellen, die von dem empirischen Stande des christlichen Bewusstseins aus gesprochen sind, seine Ergänzung findet.

lichen Auftreten (3 19. 9 39. 12 46), und das ἀφίημι τὸν κόσμον bildet den Übergang zu dem πορεύομαι πρὸς τ. πατέρα (14 12. 28), welches die grosse thatsächliche Bewährung jenes Hauptgegenstandes des Glaubens ist. So gewiss aber dies von seiner Erhöhung zum himmlischen Sein zu verstehen ist, kann jenes ἐξελθεῖν nur von dem Ausgange aus einem Sein bei Gott im himmlischen Leben verstanden werden (Weiss, Lehrb. p. 212)*).

V. **29** f. ἴδε) vgl. 1 48. Freudig überrascht durch die Klarheit des letzten grossartigen Ausspruchs (V. 28), finden sie schon in ihm das V. 25 verheissene ἐν παρρησίᾳ λαλεῖν, ohne ausdrücklich darauf zu reflektieren, dass Jesus erst für die Zukunft verheissen hat, was sie schon gegenwärtig in seiner Redeweise finden. Es kann dabei eigentlich von einem Missverständnis nicht die Rede sein. Jene Zukunft ist ihnen dunkel, sie freuen sich der Gegenwart (Whl.). — V. **30**. οἶδας πάντα) wird durch den negativen Parallelsatz (vgl. 2 25) ausdrücklich darauf bezogen, dass er als Herzenskündiger auch weiss, was sich von Fragen im Innern des Menschen regt, ohne dass dieselben geäussert werden. Es geht also ausschliesslich auf V. 19 (Ebr., God., Schnz., Keil, Whl.), wo Jesus erkannte, was sie ihn fragen wollten, und antwortete, ehe sie gefragt. *Auf Grund dessen* (ἐν τούτῳ, wie I Joh 4 2) *glauben wir, dass du von Gott ausgegangen bist* (vgl. V. 27). Zwar ist ihnen dieser Glaube nicht jetzt erst aufgegangen, aber in seiner Allwissenheit haben sie einen neuen Gewissheitsgrund für denselben gefunden, vgl. z. 2 11. Das ἀπὸ θεοῦ (13 3) wechselt ohne Sinnunterschied mit παρά (V. 27) und ἐκ (V. 28)**). — V. **31** f. ἄρτι πι-

---

*) Es handelt sich hier also nicht um eine Rückkehr zu V. 16 (Meyer, de W., Schnz.), wo ja der Grundgedanke ein ganz anderer ist. Selbstverständlich kann ein so scharf formuliertes Bekenntnis zu seiner Präexistenz nur von dem Evangelisten Jesu in den Mund gelegt sein, wie auch die Einstimmung der Jünger in dasselbe V. 31 und in das Bekenntnis des Apostels 2 25 (V. 30) der Thatsache widerspricht, dass der Glaube an die uranfängliche göttliche Herrlichkeit Christi erst sehr allmählich im Jüngerkreise herangereift ist. — Das του παρος V. 27 (Treg. txt., WH. nach BCDLX cop.) statt θεου ist mechanische Wiederholung der vorher und nachher immer gebrauchten Gottesbezeichnung, wie das εκ (BCLX) V. 28 in der Rcpt. dem vorhergehenden παρα konformiert ist.

**) Lck., deW., Schnz. fassen nach August in V. 29 als ein Missverständnis, als ob die Jünger die V. 25 verheissene Zukunft schon angebrochen glaubten, während Hengst., Keil sie in seinem jetzigen klaren Reden nur ein Vorspiel des Verheissenen finden lassen (vgl. Ebr., God., Luth., die das νῦν im Sinne von »schon jetzt« nehmen). Die Rcpt. (Lchm. i. Kl. nach ALX Δ Mjsc.) hat den blossen Dat., wie V. 25, statt des εν παρρ. (ℵBCD). Dass die Jünger V. 30 die Verheissung V. 23 bereits erfüllt sehen (Lck., de W., Meyer, Luth., Hltzm.), ist selbst bei der gangbaren (falschen) Auffassung dieses Verses unmöglich, da sie ja dort nichts mehr zu fragen brauchen, weil sie bereits

στεύετε) vgl. 13 7, nimmt man am einfachsten mit Lck., Meyer, Thol., Stier, Luth., God. zugestehend: *Für jetzt glaubt ihr,* aber *es kommt* nach V. 32 *eine Stunde und sie ist schon gekommen* (vgl. 4 23), sofern ja das Ereignis, bei dem sich ihr Glaube bewähren sollte, unmittelbar bevorstand. Das ἵνα bezeichnet, wie 12 23. 13 1, was in jener Stunde geschehen soll. Im Folgenden schwebt offenbar dem Evangelisten der Spruch Mk 14 27 vor, der um so gewisser auf den Weg nach Gethsemane gehört, als ja Mark. durch ihn veranlasst ist, dort das vermessene Wort des Petrus anzuknüpfen (vgl. 13 38). Joh. sieht in der Flucht der Jünger (Mk 14 50) ein Zeichen ihres wankenden Glaubens. Wenn Jesus ihnen 18 8 selbst den Weg dazu bahnt, so thut er es nach Joh., weil er wusste, dass sie die Glaubensprobe einer Gefangennehmung nicht bestehen würden. Das σκορπισθ. des Weissagungswortes erläutert er ausdrücklich dadurch, *dass sie zerstreut werden würden, ein jeder in sein Eigenes* (1 11), d. h. in sein Haus. Dies Aufgeben der Gemeinschaft unter einander war das klarste Zeichen, dass ihr Glaube an seine Messianität wankte. Dass man damit ihn (bem. das betont voranstehende ἐμέ) allein liess, bewies, dass sogar ihre Liebe wankte. Eine Aufopferung für ihn hat Jesus freilich schwerlich verlangt, wohl aber, dass sie die Teilnahme für sein Geschick höher achten sollten, als die (übrigens nicht sehr drohende) Gefahr für die eigene Person. Das καί führt, wie 7 28, sehr nachdrücklich den Gegensatz ein, durch den Jesus sich solcher Untreue der Jünger gegenüber tröstet: *ich bin nicht allein, weil der Vater* dauernd (bem. das Praes.) *mit mir ist.* Vgl. 8 29. Auch in der schwersten Stunde ist Gott ihm nahe mit seiner väterlichen Liebe *).

---

alles wissen, hier, weil der zu Fragende auch ungefragt alles weiss. Lck. findet in dem πιστεύομεν V. 30 einen Widerspruch mit dem πεπιστεύκατε V. 27, das doch vom Standpunkt der Zukunft aus gesagt ist. Lange fasst das ὅτι kausal, Ew. das ἐν τούτῳ vorausweisend; aber Joh. bezeichnet den Gegenstand des Glaubens nie durch ἐν. Dass sie den zweiten Teil des Wortes V. 28 weglassen, verrät nicht, dass sie Jesum doch nicht ganz verstanden (Luth.); denn sie knüpfen einfach an das an, was Jesus V. 27 als Gegenstand des Glaubens genannt hatte (Ebr., Keil).

*) Euth.-Zig., Calv., Wttst. u. m., auch Kuin., Olsh., de W., Brückn., B.-Crus., Tisch., Hengst., Ew., Schnz. nehmen das ἄρτι πιστεύετε V. 31 fragend (nach Analogie von 1 51. 13 38), und ein wesentlicher Sinnunterschied ist damit nicht gegeben; denn keinesfalls will Jesus ihren jetzigen Glauben bezweifeln, sondern er würde auch in der Frage nur das betonte ἄρτι ihnen in der vorausgesetzten Bejahung zum Bewusstsein bringen. Keinesfalls darf man die in ἄρτι liegende Beziehung auf die Zukunft leugnen und mit der Beziehung auf die Vergangenheit (vgl. schon Chrys., Theoph.) das Wort zu einem rein lobenden machen (God.). Nach Chrys., Augustin., Keil sind die Schlussworte von V. 32 nur zur Stärkung der Jünger im Glauben gesprochen (vgl. dagegen Schnz.).

V. **33.** »Das ist die Letzte gegeben und in die Hand geschlagen zu guter Nacht. Er beschleusst aber sehr gewaltiglich mit dem, darum er die ganze Predigt gethan hat«, Luther. — *ταῦτα*) am Schlusse der ganzen, seit 14 31 wieder angehobenen Reden auf Kap. 15. 16 zurückweisend (so gew., auch Hltzm., Schnz.), vielleicht mit auf Kap. 14 (God., Luth., Keil), dessen Abschluss (14 27) ja gewissermassen wieder aufgenommen wird: *dieses habe ich zu euch geredet, damit ihr in mir,* in der Lebensgemeinschaft mit mir (14 20), *Frieden habet,* was, wie dort, nur den Seelenfrieden bezeichnen kann, wie hier auch Meyer mit Lck. erkennt. Daraus folgt aber nicht, dass man *θλῖψιν* mit: Angst (Luther, Luth.) übersetzen darf. *Inmitten der* (ungläubigen) *Welt,* die sie nur hassen kann (15 18ff.), *haben sie Bedrängnis* (16 21), aber sie sollen *Mut fassen* (*θαρσεῖτε*, wie Mk 6 50). Das Schlusswort giebt als Grund dafür seinen Sieg über die Welt an (*νενίκηκα τ. κόσμον*, wie IJoh 4 4. 5 4f.). Gemeint ist nach diesen Parallelen, dass er sich durch die Welt weder zur Sünde verleiten, noch in seinem Frieden (14 27) hat stören lassen, und das Perf. besagt, dass dieser Sieg ein dauerndes Resultat zur Folge hat. Aber bei Christo kann diese innere Überwindung der Welt (de W.) allerdings nicht ohne die äussere gedacht werden, die darin besteht, dass er trotz alles Gegenstrebens der Welt in ihr eine Gemeinde gegründet, die nicht mehr der Welt angehört (15 19), sondern in die Lebensgemeinschaft mit ihm versetzt ist (*ἐν ἐμοί*). Weil sie in dieser Lebensgemeinschaft mit ihm befähigt werden, die aus der äusseren Bedrängnis ihnen erwachsende innere Anfechtung zu besiegen, wie er sie besiegt hat, dürfen sie in aller *θλῖψις* Mut fassen und können somit in ihm Frieden haben*).

Kap. XVII.

Die Abschiedsreden schliessen mit dem Abschiedsgebet, das man seit Chytraeus (precatio summi sacerdotis) das hohepriesterliche nennt**).

Auch Hengst., Ebr. leugnen, dass ein Vorwurf in den vorhergehenden Worten liegt. Das *νυν* vor *ελήλυθεν* (Rcpt. nach AMjsc.) ist zu streichen.

*) Das *ἔξετε* der Rcpt. (Lchm.) ist nur durch D. Vers. bezeugt. Das *ταῦτα* beziehen Hengst., Ebr. speziell auf V. 31f. Das *νενίκηκα* nimmt Meyer mit den meisten proleptisch von dem unmittelbar bevorstehenden, durch sein Verherrlichtwerden mittelst des Todes davonzutragenden Sieg (vgl. Schnz., Keil, Whl., die an den Versöhnungstod und die Auferstehung denken), was durch das Perf. schlechthin ausgeschlossen ist. Aber auch die positive Beziehung auf die treue Erfüllung seiner Berufspflicht in der Geduld, mit der er alles über sich ergehen lässt (Hltzm. nach Ritschl), ist eine Modernisierung der Vorstellung.

**) Nach Meyer, weil Jesus sich mit diesem Gebete zum hohenpriester-

V. 1—8. Gebet um seine Verherrlichung. — *ταῦτα ἐλάλησεν*) Feierlicher Abschluss der Abschiedsreden. Zu *ἐπάρας τ. ὀφθ.* vgl. 4 35. 6 5. Das Auge des Betenden hebt sich überall unwillkürlich gen Himmel. Vgl. Act 7 55. Jesus spricht das Gebet laut um der Jünger willen (V. 13, vgl. 11 42), auf deren Stärkung dadurch es abgesehen ist. Zu *πάτερ* vgl. 12 28. Die *ὥρα* findet ihre Näherbestimmung im Folgenden (Hengst.), wonach es die für seine Verherrlichung bestimmte Stunde ist (de W., Keil, Whl.). Vgl. 12 23. Diese Verherrlichung, um die er bittet, geht, wie 7 39. 12 16, auf die Erhebung in die himmlische (gottgleiche) Herrlichkeit, da nach dem Absichtssatz etwas gemeint sein muss, was ihn zu umfassenderer Wirksamkeit befähigt. Beachte noch das nachdrucksvolle *σου* vor *υἱόν*, das sich zur Bitte motivierend verhält; es ist ja dein Sohn, welchen du verherrlichen sollst. Das Hauptmotiv für die Erhörung seiner Bitte spricht aber der Absichtssatz aus. Jesus erbittet seine Verherrlichung nur, damit er, wie in seinem ganzen Erdenleben (13 31), von seiner Erhöhung aus in noch umfassenderem Masse den Vater verherrliche, indem er durch seine Offenbarung dessen Herrlichkeit überall kundmacht*). — V. 2. *καθώς*) vgl. 13 34:

---

lichen Akt des sühnenden Selbstopfers bereitet (s. z. V. 19), nach Hengst., sofern die Fürbitte für die Gemeinde eine der wesentlichsten Funktionen des Hohenpriesters (Lev 9 22. Num 6 22—27) war, nach God., sofern er im Gebet sich und sein Volk Gott darbringt. Er betet nach Meyer mit aller Tiefe, Innigkeit, Klarheit und Ruhe des sittlichen Bedürfens und der kindlichen Hingabe des Vollenders. Nach Luth. ist weder in der Schrift noch in den Litteraturen der Völker etwas vorhanden, was an Einfachheit und Tiefe, Grossheit und Innigkeit mit diesem Gebete sich vergleichen liesse. Luthers Auslegung von Kap. 17 ist aus dem J. 1534.

*) Vergeblich sucht man in dem *εἰς τ. οὐρανόν* eine Bestätigung dafür, dass Jesus im Freien geredet habe (vgl. z. 14 31: so Rupert., Grot., Ebr., God., Hengst. u. v.). Man darf nicht mit Lampe sagen: orationem non tam sui quam suorum causa ad patrem fudit, oder mit Beng.: orat patrem simulque discipulos docet (Luth.), da die Belehrung der Jünger höchstens als natürliche Folge (Lck.) gedacht werden kann. Gewöhnlich lässt man den ersten Teil des Gebets nur bis V. 5 gehen (auch Meyer, God., Luth.); aber V. 6—8 gehört noch zum Rückblick auf die Vollendung seines Erdenwerkes, womit Jesus das Gebet um seine Verherrlichung motiviert (vgl. V. 4). So mit Recht Lck., de W., Ebr., vgl. auch Whl., Hltzm. Nur Hengst., Keil leugnen überhaupt, dass im ersten Teil des Gebets Jesus für sich selbst bitte. Das *ἐλήλυθεν ἡ ὥρα* geht nicht auf die Todesstunde (Lck., Meyer), auch wenn man dieselbe als Übergang zur Herrlichkeit fasst (God., Ebr.). Das *δόξασον* geht nicht auf die irdische, sittliche Verklärung Christi in der Anerkennung seiner Person und Sache (Didym., Kuin., de W., Reuss); oder auf die Mitteilung des wahren Gottesbewusstseins an die Menschheit (Baur); oder (wenigstens zugleich) auf die Annahme seines stellvertretenden Opfers (Ebr.). Auch hier hält Meyer die Partizipialkonstruktion der ältesten Mjsc. (ℵBCDLX: *επαρας* statt *επηρεν* — *και*)

wie denn, hält dem Vater den Bestimmungsgrund zur Erfüllung des Gebetenen vor, welcher in der Angemessenheit desselben zu dem ihm bereits in seiner Berufsstellung Gegebenen liegt. Nach dieser hat ihm der Vater Vollmacht über alle Menschen (*ἐξουσία* c. Gen., wie Mk 6 7) gegeben (13 3), indem er ihn zur Ausführung seines Heilsratschlusses ermächtigte, der sich über alle erstreckt. Keiner ist von seiner Messianischen Befugnis ausgenommen. Zu dem feierlichen, dem ATlichen כל בשר nachgebildeten *πᾶσα σάρξ*, das die ganze Menschheit nach ihrer natürlichen und darum des ewigen Lebens entbehrenden Beschaffenheit bezeichnet, vgl. Mk 13 20. Von dieser ihm gegebenen Vollmacht aber kann er keinen Gebrauch machen, wenn er nicht zur himmlischen *δόξα* zurückkehrt, von welcher aus er sein Werk fortführen und vollenden muss, da seine irdische Wirksamkeit an Israel gebunden war (vgl. z. 12 24. 32). Der Zweck, zu dem ihm jene Ermächtigung verliehen ist, entspricht dem *ἵνα ὁ υἱὸς δοξάσῃ σέ* (V. 1), wie die verliehene Vollmacht der erbetenen Verherrlichung. Das *πᾶν ὅ* etc. ist, wie 6 39, Nom. abs., der durch das auf die in dem kollektiven *πᾶν* enthaltenen Subjekte bezügliche (vgl. Buttmann, p. 325) *αὐτοῖς* aufgenommen und in die Konstruktion eingereiht wird. Der neutrische Ausdruck fliesst aus der Vorstellung des Erfolges, den der Vater dem Sohne giebt (vgl. Weiss, Lehrb. p. 140). Denn nicht alle ohne Unterschied können durch Christum ewiges Leben empfangen, sondern die der Vater dem Sohne gegeben hat (indem er sie zu Jesu zog, vgl. 6 44), und das sind, von Seiten der göttlichen Wirksamkeit bezeichnet, die nämlichen, welche ihrerseits die Glaubenden heissen (1 12. 3 15). Beachte noch die gewichtige Parallelstellung *δέδωκας αὐτῷ δώσῃ αὐτοῖς* *). —

---

für stilistische Nachbesserung und ebenso V. 4 das *τελειωσας* statt *ετελειωσα* (Treg. a. R.). Aber an letzterer Stelle ist die Konformation nach *εδοξασα* augenfällig, und auch hier entscheiden die ältesten Zeugen (vgl. z. 12 6, durch die Meyer selbst den Wegfall des *και* nach *ινα*, sowie des *σου* nach *υιος* (Rcpt., Lachm.) für entscheidend bezeugt erklärt.

*) Die *ἐξουσία* ist nicht noch gebunden, solange er im Fleisch der Schwachheit ist (Luth.); denn nicht um die Ermöglichung der Geistessendung (God.) oder ihre Aufnahme in die himmlische Herrlichkeit (Hengst.) handelt es sich, sondern um die extensive Ausdehnung seiner Wirksamkeit. In dem *πᾶσα σάρξ* liegt weder eine Beziehung auf ihre Unvollkommenheit (Meyer) oder Sündhaftigkeit (Luth., Brückn.), noch ein Gegensatz zum *πνεῦμα* (Baur). Unrichtig lassen B.-Crus., Luth., Ebr. den Satz mit *καθώς* von *ἵνα* — *δοξάσῃ σέ* abhängen. Ew. fängt mit *καθώς* einen neuen Satz an, welcher sich erst V. 4 vollende, sodass V. 3 Parenthese wird: »So wie du ihm Vollmacht gabst — —, verherrlichte ich dich auf der Erde«. Allein die periodische Gestaltung, welche so herauskommt, ist der Weise dieses Gebetes nicht entsprechend; auch verrät der Personenwechsel in V. 2 und 4 die Nichtzusammengehörigkeit. Das *ἵνα* ist nicht bloss Inhaltsangabe der *ἐξουσία* (Ebr.).

V. 3. *αὕτη δέ ἐστιν*) wie 3 19, bringt eine Näherbestimmung der *ζωὴ αἰώνιος*, aus welcher erhellen soll, inwiefern durch die Mitteilung derselben (V. 2) der Vater verherrlicht wird (V. 1). Das folgende *ἵνα* kann dann natürlich in keiner Weise mehr seine Zweckbestimmung festhalten (Meyer), sondern, wie 4 34. 6 29, nur den Expositionssatz einleiten, auf den das *αὕτη* vorausweist. Richtig erkennen de W., Hengst., God., Keil, Schnz., Whl., dass es sich hier um eine Bestimmung dessen handelt, was ewiges Leben ist. Dann darf man sich aber auch nicht dagegen sperren, anzuerkennen, dass hier das ewige Leben seinem Wesen nach als ein Erkennen Gottes bezeichnet wird; denn dass das Erkennen die Ursache (B.-Crus., Ew.), das Prinzip (Lck., Meyer), wodurch Leben mitgeteilt wird (Hltzm.), oder gar umgekehrt die Folge des Lebens ist (Ebr.), steht nun einmal nicht da. Es hat doch auch nicht die geringste Schwierigkeit, dass das wahre Leben als ein geistiges, und als sein wesentlicher Inhalt das Erkennen Gottes gedacht ist. Dabei ist dies Erkennen freilich nicht als eine rein theoretische Funktion des Verstandes gedacht, sondern, wie immer bei Joh., als ein geistiges Anschauen, ein Sichversenken in das höchste Erkenntnisobjekt, mittelst dessen dasselbe innerlich angeeignet und zum bestimmenden Mittelpunkt des gesamten Geisteslebens erhoben wird, ohne dass man ihm deshalb den Begriff der »inneren Gemeinschaft« substituieren darf, die bei Joh. anders bezeichnet wird (gegen Luth., God. u. a.). Als Objekt des Erkennens in diesem Sinne bezeichnet Jesus den Vater (*σε*), der in der Apposition als der allein wahrhafte Gott charakterisiert wird. Es werden nicht die Einzigkeit und die Wahrhaftigkeit Gottes als zwei parallelstehende, wenn auch einander bedingende Eigenschaften Gottes hervorgehoben (Hengst.), sondern der Vater ist der, welcher allein in Wahrheit Gott ist, weil Gott überhaupt nur erkannt ist, wenn er als der Vater Jesu erkannt wird. Daher eben wird durch *καὶ ὃν ἀπέστειλας* ausdrücklich hervorgehoben, dass die Erkenntnis des einzig wahren Gottes mit der seines Abgesandten verbunden sein muss. Darin liegt aber, dass das *μόνον* nicht, wie Arianer und Socinianer wollten, eine Antithese gegen die Gottheit Christi bilden kann, da vielmehr, wenn die Erkenntnis des allein wahren Gottes nur mit der Erkenntnis

---

Der neutrische Ausdruck bezeichnet nicht die Gläubigen als eine ideale Einheit (Luth., Hengst., God., Keil, Whl.), auch nicht den Begriff der Allgemeinheit (Ew.), geht auch nicht auf die Prädestinierten (Augustin) oder »die geistigen, überweltlichen Naturen« (Hilg.). Hengst. fasst trotz V. 3 die *ζωὴ αἰών.* ganz vom jenseitigen Leben. B. 1 Mjsc. (Treg. a. R., WH.) haben nach *ινα* den Ind. Fut. *δωσει* statt der fehlerhaften Aoristform *δωση* (vgl. dazu Buttm., p. 31), die Beng., Bäuml. fälschlich für den Conj. Fut. halten.

seines Abgesandten verbunden sein kann, dieser nur erkannt wird, wenn er als der Gott wesensgleiche Sohn erkannt wird, der in der geschichtlichen Person Jesu Christi (1 17) erschienen ist. Dann eben ist alles wahre Erkennen Gottes ein Schauen Gottes in ihm (14 9), und weil nach ATlicher Anschauung dies Schauen Gottes den wesentlichen Inhalt und die höchste Seligkeit des ewigen Lebens ausmacht, deshalb beginnt diese Seligkeit des Gottschauens für den Gläubigen, und damit das ewige Leben, schon hier (5 24, vgl. Weiss, Lehrb. d. bibl. Theol. § 146, a. b.). In denen aber, die zu diesem Gottschauen gelangen, wird Gott nach seiner ganzen Herrlichkeit offenbar; und daher bleibt es sich gleich, ob die Verherrlichung Gottes (V. 1) oder die Mitteilung ewigen Lebens (V. 2) als der Zweck der Erhöhung Jesu bezeichnet wird*). — V. 4 motiviert noch einmal von anderer Seite her die Bitte V. 1 *δόξασόν σου τὸν υἱόν*. Die erbetene Verherrlichung ist gleichsam die Belohnung dafür, dass Jesus Gott verherrlicht hat in seiner irdischen Wirksamkeit (*ἐπὶ τῆς γῆς*, vgl. Mt 9 6), die ja eine ständige Offenbarung Gottes war und so zu seiner Verherrlichung (V. 1) gereichen musste. Das Particip. *τελειώσας* (4 34) besagt, wodurch dies *ἐδόξασα* geschah. Am Ziele seiner irdischen Laufbahn stehend, hat Jesus das ihm vom Vater aufgetragene (*δέδωκάς μοι, ἵνα ποίησω*) Lebenswerk vollendet (vgl. 13 31), soweit es in seinem irdischen Berufsleben vollendet werden konnte, was nicht

*) Ew., Meyer fassen nach Luther *τὸν — θεόν* als Prädikat (als den einzigen wahren Gott), Lampe (nach Augustin., Ambr., Hil., Beda, Thom., Aret.) u. a. nehmen es zugleich als Apposition zu *ὃν ἀπέστειλας*, dem eine Antithese gegen das Judentum ebenso fern liegt, wie jenem die Antithese gegen den Polytheismus (Lck., de W., Meyer, God., Ebr., Hltzm.), vgl. Luth. Dass *Ἰησ. Χρ.* nicht Jesum als Messias bezeichnet (Kuin., Ew.), beweist gerade die ganz andersartige Stelle 9 22, auf die sich Meyer dafür beruft. Dass der Betende in dritter Person von sich spricht (V. 1. 2), ist gewiss nicht auffallend, aber dass er hier zum ersten Male sich selbst mit dem Namen genannt haben sollte, den er später in der Gemeinde führte (Luth., God., Ebr., Keil, Schnz., Whl.), ist und bleibt ganz unnatürlich und wird dadurch nicht wahrscheinlicher, dass dieser Name sofort in der Pfingstpredigt (Act. 2 38) von Petrus gebraucht wird (Brückn.), oder dass er schon wie ein Verklärter spricht (Ew.). Man braucht darum dem Evangelisten nicht einen Verstoss gegen das geschichtliche Decorum (Bretschn., Lck., de W.), ein Vergessen der geschichtlichen Situation (Hltzm.) beizumessen; vielmehr erhellt ja aus dem ganzen Verse, der eine spezifisch Johanneische Anschauung ausdrückt, dass hier die Erläuterung des Evangelisten sich in die freie Reproduktion des Gebetes einmischt (vgl. schon Thol.). Gerade die Naivität, mit der es geschieht, ist höchst charakteristisch für die erläuternde und deutende Wiedergabe der Christusreden durch den Evangelisten. — Das *γινωσκουσιν* (Tisch., Treg. txt. nach ADL Δ Mjsc.) ist lediglich die in den Cod. so häufige Verwechslung von *ου* und *ω*, da grammatische Korrekturen im ältesten Text nicht nachweisbar sind.

ausschliesst, dass er es in seinem Tode und in seiner Erhöhung noch weiter vollendet, ohne dass man diese Vollendung hier schon mit Meyer, Ebr. miteinschliessen darf. — V. 5. *καὶ νῦν*) *und jetzt,* wo er von dieser seiner irdischen Wirksamkeit Abschied nimmt, erscheint es als die natürliche Vergeltung dafür, dass der Vater auch ihn verherrlicht. Bem. die Korrelation des *με σύ* mit *ἐγώ σε* V. 4, in welcher dieser Gedanke der Vergeltung sich ausdrückt. Der Nachdruck liegt auf *με* und *σύ*, weshalb nach *με* kein Komma zu setzen ist. Das *παρὰ σεαυτῷ* geht auf das Sein beim Vater, zu dem er bei dem Verlassen der Erde (16 28) zurückkehrt; daher kann das *παρὰ σοί* nur auf das Sein beim Vater gehen, in welchem er die göttliche Herrlichkeit uranfänglich, weil schon vor der Schöpfung (*πρὸ τοῦ*, wie 1 49. 13 19) der Welt (im Sinne von Mt 24 21. Mk 8 36), besass. Auch darin, dass er nur um den Wiederempfang der Herrlichkeit bittet, die er einst (in seiner Präexistenz) besass, und die er nur verliess, als er Fleisch wurde (vgl. zu 1 14), liegt eine Motivierung seiner Bitte (vgl. Luth.)*). — V. 6 bringt eine nähere Ausführung des *τὸ ἔργον τελειώσ.* etc. V. 4: *ich habe deinen Namen den Menschen kundgemacht* (2 11). Das *σου* steht mit Nachdruck voran, im Hochgefühl der Grösse der gelösten Aufgabe. Der Name Gottes war also den Menschen bisher nur soweit bekannt, als er sein im Alten Bunde offenbar gewordenes Wesen bezeichnet; sofern er aber sein in Christo offenbar gewordenes Wesen, wie es sich in der Ausführung seiner höchsten Heilsratschlüsse manifestiert, bezeichnet, ist er erst durch ihn den Menschen kundgeworden, also insbesondere sein Vatername. Vgl. God. Freilich muss auch hier dieselbe Einschränkung gemacht werden, wie V. 2; denn er konnte ihn nur denen kundmachen, die ihm der Vater gab (bem. den Aor. von der geschichtlichen Thatsache, auf deren Resultat es V. 2 nur ankam), und zwar, wie das durch Prägnanz damit

*) Meyer polemisiert dagegen, dass dies Bewusstsein bloss in augenblicklicher Ahnung vor sein Geistesauge trete (Weizs., der hier früher »die Spitze einer fortschreitenden Selbsterkenntnis« fand, JdTh. 1862, p. 645 ff. dagegen eine Einmischung der Auffassung des Evang.). Aber soviel wird man zugeben müssen, dass nur in so besonders gehobenen Momenten, wie in diesem Gebete (vgl. auch 8 58), Jesus dies tiefste Geheimnis seines Selbstbewusstseins vor den Jüngern entschleiert haben wird. Gegen die Meyer'sche Unterscheidung einer gottmenschlichen *δόξα*, die Jesus auf Erden besass, von der göttlichen, von welcher hier die Rede ist, vgl. z. 1 14. Die *δόξα* aber mit den Socinianern, Grot., Wttst., Nöss., B.-Crus., Schleierm. L. J. p. 286 f., Scholt. ideal von der destinatio divina zu fassen, ist ganz unmöglich, da das *παρὰ σοί* in seiner Korrelation zu *παρὰ σεαυτῷ* nur auf seine uranfängliche himmlische Gemeinschaft mit Gott 1 1 gehen kann, was Beyschl., Joh. Fr. p. 244 vergeblich zu bestreiten sucht. WH. a. R. hat nach ℵ *ἦν* statt des attrahierten Dat.

verbundene ἐκ sagt, indem er sie aus der (gottfeindlichen) Welt aussonderte (15 19). Gegeben hat sie ihm Gott, indem er sie durch sein Gnadenwirken veranlasste, zu ihm zu kommen (6 37. 44). Das σοί ist Possessivpronomen, wie das ἐμοί 13 35. Alle Glieder der israelitischen Volksgemeinde sollten Gott angehören, seine ἴδιοι sein (1 11); aber nur die, an welchen die alttestamentliche Offenbarung ihren Zweck erreichte, gehörten ihm innerlich und darum wahrhaft an (vgl. 3 21. 8 47), und darum konnten auch solche, die, ohne zu Israel zu gehören, durch die vor seiner Fleischwerdung liegende Wirksamkeit des Logos (1 4) Gottangehörige geworden waren (10 16. 11 52), ihm gegeben werden (bem. die Korrelation des σοί und κἀμοί). Diese ihre Gottangehörigkeit haben sie aber damit bewiesen, dass sie kraft der in ihnen gewirkten Willigkeit, den Willen Gottes zu thun (7 17), das durch Jesum an sie ergehende Gotteswort, das den Glauben an seinen Namen und das Halten seiner Gebote forderte, befolgten (14 24) und befolgen (bem. das Perf.). — V. **7**. νῦν) jetzt, wo sein Lebenswerk vollendet ist, sind sie infolge jenes Gehorsams dazu gelangt, dass sie alles, was irgend der Vater ihm verliehen hat an Wort und Werk, an Kraft und Erfolg (Luth., Brückn., Ebr., Keil, Whl.), als das, was es ist, als von Gott herrührend erkannt haben (und erkennen, Perf.). In dieser Erkenntnis liegt das Verständnis seines einzigartigen Verhältnisses zum Vater und damit der in ihm gegebenen vollen Gottesoffenbarung eingeschlossen. — V. **8**. ὅτι) *denn*, giebt den Nachweis, wie sie zu dieser Erkenntnis gelangt seien, wobei speziell auf seine Worte eingegangen werden muss, da auch sein Wirken nur auf Grund seiner Erklärungen darüber recht verstanden werden konnte. Dass diese Worte, welche die Gottesoffenbarung in seiner Erscheinung deuteten, jenen Erfolg haben mussten, lag daran, dass es ja nicht seine Worte waren, sondern Worte, die ihm Gott zu reden gegeben hatte (12 49), und die er nur (aber auch vollständig) weiter gegeben hat (bem. das Perf. von der im Resultat vorliegenden Thatsache). Freilich gehörte auch ihrerseits dazu, dass sie diese Worte willig annahmen (ἔλαβον, im Sinne von 12 48). Der mit καί angeschlossene Satz hängt also noch von ὅτι ab. Bem. den Aor. von der einfachen geschichtlichen Thatsache, wie in dem ἔδωκας. Nun aber ist auch der V. 7 erwähnte Erfolg eingetreten, wonach sie in Wahrheit (7 26) seine göttliche Herkunft erkannt haben. Hier folgt nun der Erkenntnis der Glaube (wie I Joh 4 16), weil nur durch den Eintritt der vollen Überzeugung von der Wahrheit des Erkannten die Erkenntnis sich vollendet (vgl. zu 6 69). Seine göttliche Sendung aber, die schon nach V. 3 das wesentlichste Objekt der Erkenntnis ist, soll nicht bloss als die Beauftragung mit einer Mission (wie etwa die prophetische), sondern nach dem

Parallelsatz als Sendung aus dem Sein bei Gott gedacht werden, welche sich in dem Ausgehen von ihm (16 27) verwirklicht. Damit ist das Werk vollendet, das Jesus auf Erden ausrichten sollte (V. 4). Es giebt jetzt einen Kreis von Gläubigen, die in ihm die volle Herrlichkeit Gottes schauen, und die zunächst durch die Elf repräsentiert sind. Da das die Voraussetzung für den folgenden Teil des Gebetes ist, kann man immerhin sagen, dass V. 6ff. den Übergang zu demselben bilden (Hltzm.)*), nur nicht in dem Sinne, als ob sie damit als der Fürbitte für sie würdig dargestellt werden sollen, wie die annehmen, welche V. 6ff. zum zweiten Teil des Gebetes ziehen (vgl. zu V. 1).

V. 9—19. Fürbitte für die Jünger. — In dem mit Nachdruck vorangestellten *ἐγώ* liegt das erste Motiv für die Erhörung der Bitte. Er, der sein Werk auf Erden vollendet hat (V. 4—8) und zur Fortsetzung desselben in seiner Erhöhung berufen ist (V. 1—3), bittet für sie. Ein ebenso dringendes Motiv liegt in der Bezeichnung derer, für die er bittet. Das *οὐ περὶ τοῦ κόσμου* bezieht sich darum nur auf diese gegenwärtige Fürbitte, die ja nicht die gottfeindliche Welt, sondern die betrifft, die Gott selbst Jesu gegeben habe (bem. den positiven Gegensatz: *περὶ ὧν* statt *περὶ τούτων οὓς δέδωκάς μοι* und dazu V. 6), und zwar weil sie seine Angehörigen sind, und Gott darum das höchste Interesse für sie haben muss. Sie waren sein, als Gott sie ihm gab (V. 6); aber sie haben nicht aufgehört, es zu sein, nachdem er sie ihm gegeben. — V. 10. *καί*) einfach anknüpfend in der schlichten Weise des Gebets, in dem sich jeder Gedanke einfach dem vorigen anreiht, aber der Sache

*) Das *οὓς ἔδωκας* V. 6 ist nicht von dem Vorigen loszulösen und mit *σοὶ ἦσαν* zu verbinden, wodurch aller Zusammenhang zerrissen wird. Die Beziehung des *σοὶ ἦσαν* auf die Zugehörigkeit zu Gott als seine Geschöpfe (Hengst. nach Cyr.) ergiebt kein motivierendes Moment, ebensowenig, wenn die dogmatistische Exegese sie die Prädestinierten nennt (Beza, Calv.), da sie ja eben durch die Art, wie sie Gottes Gnadenwirken aufnahmen, seine Angehörigen wurden. — Die Rcpt. hat *ους δεδωκας* (Treg. a. R.) und *αυτους δεδωκας* statt des Aor. der ältesten Mjsc. Das Perf. stammt wohl aus V. 7, wo *δεδωκας* entscheidend bezeugt und in AB nach V. 6 konformiert ist in *εδωκας* (Treg. a. R., WH. txt.). Ebenso ist V. 8 das *εδωκας* (ABCD) in der Rcpt. (vgl. WH. a. R.) dem gleich folgenden *δεδωκας* konformiert. Zu der Alexandrinischen Form *τετηρηκαν* (BDL) statt *-ηκασιν* V. 6, der das entscheidend bezeugte *εγνωκαν* V. 7 (wofür WH. nur nach ℵ a. R. i. Kl. *εγνων* hat, u. Treg. a. R. nach Min. *εγνωκα*) entspricht, vgl. Win. § 13. 2. c. Willkürlich ist es, V. 7 allein auf die Lehre zu beziehen (de W.). Das *εστιν* der Rcpt. (Lchm. nach AD.1 Mjsc.) statt *εισιν* ist Nachbesserung. Ew. fängt mit *ὅτι* V. 8 (weil) einen Vordersatz an, dessen Nachsatz V. 9 folge, worauf dann erst (nach der Parenthese *οὐ περὶ τ. κόσμου—ἔρχομαι* V. 11) mit *πάτερ ἅγιε* das mit *ἐρωτῶ* gemeinte Flehen komme. Schnz. unterscheidet zwischen dem Ausgehen von Gott als Objekt des Erkennens und der Sendung als Objekt des Glaubens!

nach erklärend, wie er von den ihm Gegebenen sagen kann, dass sie Gottes Angehörige geblieben seien: *Alles, was mein ist* (also auch sie), *das ist dein.* Aber ebenso umgekehrt: *Was dein ist, das ist mein*, woraus sich erklärt, warum er für die ihm Gegebenen bittet, obwohl sie eigentlich Gottes Eigentum sind. Nur wird dies nicht mit Bezug auf die Jünger speziell (Kuin.) ausgeführt, sondern auf die allgemeine wechselseitige Eigentumsgemeinschaft zurückgeführt, nach der es kein Sondereigentum mehr giebt, wo zwei an allem, was sie haben, nur dasselbe Interesse haben und mit ihm denselben Zweck verfolgen. Da der Sohn nichts von sich selbst thut (5 19), kann er mit den Seinen nichts thun, als was Gott mit ihnen gethan haben will, Gott ist es also, der darüber verfügt, wie über sein Eigentum. Und da Gott alles durch den Sohn thut, so verfügt dieser darüber, als wäre es sein Eigentum. Das zeigt sich in dem vorliegenden Falle dadurch, dass er in ihnen verherrlicht ist (im Sinne von 13 31), indem sie seine volle Herrlichkeit erkannt haben (V. 7 f.), weshalb auch er an ihnen das höchste Interesse haben muss, das ihm das Gebet für sie eingiebt*). — V. **11**. *οὐκέτι εἰμί* etc.) so redet er »nunc quasi provincia sua defunctus«, Calv. Er ist, nämlich fortan, in der Zeit, auf die sich seine Fürbitte bezieht, nicht mehr in der Welt, und sie sind in der Welt. Damit ist ihre Bedürftigkeit ausgesprochen; und doch kann er nicht zu ihrem Schutze auf Erden bleiben, da er im Begriff ist, zu Gott zu gehen, und gerade um diese Erhöhung soeben gebeten hat. In der unperiodischen Verbindung der Sätze durch das blosse *καί* findet Meyer tiefe Bewegtheit. Doch vgl. 1 10. Die Gewährung der Bitte entspricht der Heiligkeit seines Vaters, weil es dem heiligen Gott in seiner Geschiedenheit von der Welt mit ihrer natürlichen Unreinheit zukommt, auch die Jünger

*) Ganz kontextwidrig ist jede dogmatisierende Verallgemeinerung des *οὐ περὶ τοῦ κόσμου* V. 9, als solle die Verdammnis der Welt (Melanth.) auf Grund einer absoluten Prädestination (Calv., Jansen, Lampe) ausgesprochen und jede Fürbitte für sie negiert werden (Hengst.). Doch vgl. noch Hltzm. Der Satz V. 10 ist in seiner vollen Allgemeinheit zu belassen (vgl. Weiss, Lehrbegr. p. 207 f.). Es entspricht aber garnicht der Einfachheit des Joh. Stils, ihn zu parenthesieren, sodass *καὶ δεδόξ.* noch von *ὅτι* abhängt (Meyer, Keil). Es handelt sich in ihm nicht bloss darum, weshalb er die ihm Gehörigen Gottgehörige nennt (Meyer), oder weshalb es sich um Gottes Sache handelt (Luth.), was ja schon in V. 9 liegt. In dem Perf. *δεδόξασμαι* findet de W. eine teilweise Prolepsis, Keil nimmt das Bezeugen des Sohnes Gottes vor der Welt hinzu. Vgl. Lck., Meyer, nach denen sie in ihrer zukünftigen Wirksamkeit Zeugen und Förderer seiner Ehre und Anerkennung auf Erden sind, was das Perf. schlechterdings nicht erlaubt. Nach Luth., Schegg, Schnz. kommt dies *δεδόξασμαι* hier gerade darum in Betracht, weil dasselbe zugleich die Verherrlichung des Vaters ist, was ganz kontextwidrig.

in gleicher Geschiedenheit vor ihrem befleckenden Einfluss zu bewahren (*τήρησον*, wie 2 10. 12 7). Das kann aber nur geschehen, wenn sie in dem Namen Gottes bewahrt werden, den Gott ihm (behufs seiner Kundmachung an die Menschen, vgl. V. 6) übergab. Denn dieser Name, der das in Christo offenbar gewordene Wesen Gottes bezeichnet, ist infolge des Glaubens (V. 8) ihr Lebenselement geworden, aus dem sie alle Antriebe und Kräfte für ihr neues Leben und Wirken schöpfen, so lange sie in ihm bewahrt bleiben, und grenzt also das heilige Gebiet, in dem sie sich bewegen, von der Welt um sie her ab (vgl. God.). Ihre Einheit, die dadurch hergestellt werden soll (*ἵνα*, von *τήρησον* abhängig), ist aber nicht eine Einheit der Gesinnung (Meyer, Schnz.), der Liebe (Lck., Olsh., vgl. de W.) oder des Friedens Gottes (de W.), sondern kontextgemäss eine durch das gemeinsame Sein im Namen Gottes vermittelte Lebenseinheit. Nur darum kann das *καθώς* das Verlangen nach solcher Einheit dadurch begründen, dass sie der Einheit Jesu mit seinem Vater entspricht. Denn diese Einheit (10 30) beruht nach 10 38 darauf, dass der Sohn im Vater ist, was auch so ausgedrückt werden kann, dass er in dem ihm allein vollkommen und ursprünglich offenbaren Namen Gottes lebt; und diese seine einzigartige Lebensgemeinschaft mit dem Vater teilen die Gläubigen mit ihm, solange sie in seinem Namen bleiben*). — V. **12** zeigt, wie er bisher das Seinige gethan habe, um den durch seine Bitte erstrebten Zweck zu erreichen. Das *ὅτε ἤμην μετ' αὐτῶν* (vgl.

*) Bei dem *οὐκέτι εἰμί* denkt God. speziell an die »peinliche Zwischenzeit« zwischen seinem Tode und seiner himmlischen Erhöhung, während Hengst. darauf verweist, dass die Verheissung Mt 28 20 einer höheren Ordnung der Dinge angehört. Allein auch in seiner himmlischen Erhöhung muss der Sohn alles, was die Seinen bedürfen, vom Vater erbitten (vgl. 14 26), und, auch wenn er es thut (14 13f. 16 7), thut es der Vater durch ihn, wenn auch im Gegensatz zu der Art, wie er es ihnen während seiner irdischen Wirksamkeit vermittelte, es dargestellt werden kann, als ob der Vater es, wie hier, an seiner statt thut (15 16). Nach Meyer (vgl. Schnz.) ist die Heiligkeit der absolute Gegensatz des ungöttlichen Wesens der profanen Welt, vor deren unheiligem Einfluss sie bewahrt werden sollen (vgl. Lck., de W.) und zwar durch die Erkenntnis oder das Bekenntnis des Namens, was er willkürlich einschiebt; nach Hengst. die absolute Macht des heiligen Gottes, wie sie in Christo in die Erscheinung getreten (unter Verweisung auf Ex 23 21); nach Luth. seine Erhabenheit über die Welt, sofern sie als an dieser sich bethätigend gedacht ist (vgl. Hofm., Schriftb. I, 81 ff.); nach Keil die Unzugänglichkeit für die Einwirkung des Bösen und die Macht, die Seinen davor zu bewahren; nach Whl., was den Vater bewegt, den Sohn nicht länger in der sündhaften Welt zu belassen! — Das *αυτοι* (ℵB) wird dem umstehend immer wieder gebrauchten Pronomen konformiert sein, statt des *ουτοι* der Rcpt. (Treg., WH. a. R.). Das entscheidend bezeugte *ᾧ* (attrahiert für *ὅ*) steht natürlich nicht für *οἷς* (Beng.). Treg. hat nach B und einigen Mjsc. *και* nach *καθως*.

13 23) entspricht dem *οὐκέτι εἰμὶ ἐν τ. κόσμῳ* V. 11, da sich ja seine Bitte nur auf die Zeit bezieht, wo er nicht mehr unter ihnen ist und seinerseits (bem. das betonte *ἐγώ*) nicht mehr thun kann, was er so lange gethan hat. Daher die wörtliche Wiederholung des *ἐτήρουν αὐτοὺς ἐν τ. ὀνόματί σου ᾧ δέδωκάς μοι.* Nur das hinzugefügte *ἐφύλαξα* (12 25) bezeichnet neben dem positiven Bewahren in dem rechten Lebenselement die Behütung vor feindlichen Einflüssen, die sie demselben entreissen könnten (Luth., Keil, Schnz.). Das Objekt ergänzt sich von selbst aus dem Vorigen. Infolge dessen ist *keiner von ihnen ins ewige Verderben geraten* (*ἀπώλετο*, wie 3 16. 10 28), *ausser der dem Verderben* Angehörende (Mt 23 15), d. i.: der ihm *Anheimgefallene* (Luth., Keil, Schnz.). Dass dies nicht Jesu Schuld war, erhellt daraus, dass es bereits (als göttlicher Ratschluss) in der Schrift geweissagt war und zur Erfüllung derselben eintreten musste. Wegen 13 18 denken die meisten Ausleger seit Luther mit Recht an Ps 41 10. Den Namen des Judas, der diese traurige Ausnahme bildet, mag Jesus nicht nennen. — V. **13.** *νῦν δέ* etc.) *Jetzt aber komme ich zu dir* und kann sie also nicht mehr persönlich wie bisher bewahren (V. 12). Er könnte nun freilich, was er für sie wünscht, später im Himmel von seinem Vater erbitten, aber damit die Jünger auf Grund dieser Fürbitte sich der göttlichen Obhut versichert wissen, redet er dieses (betet er um die göttliche Obhut) schon jetzt, wo er noch in der Welt ist, vor ihren Ohren (vgl. 11 42). Denn seine Freude ist die Freude, die ihn allezeit in dem Bewusstsein der väterlichen Obhut (8 29) erfüllt, und diese Freude sollen sie fortan als eine vollkommen gewordene in sich selbst haben, ohne dass es seiner Zusprache weiter bedarf. Zum Ausdruck vgl. die sachlich andersartige Stelle 15 11*).

V. **14.** Die Fürbitte wendet sich zu einem neuen Moment der erbetenen *τήρησις*, das durch eine neue Hervorhebung ihres Bedürfnisses eingeleitet wird. Und zwar hat er (bem. das be-

*) Falsch erklären das *υἱὸς τ. ἀπωλείας* V. 12 Meyer, Lck., de W., Hengst.: der zum Verderben Bestimmte, was der einfache Genit. nicht ausdrücken kann. Gekünstelt Ebr.: der sich in den Mutterschoss der *ἀπώλεια* begeben und sich von ihr zu ihrem Kinde hat gebären lassen. Das *ἐφύλαξα* sagt nicht bloss, wodurch das *τηρεῖν* geschehen sei (Meyer, God.). Das Fehlen des *καὶ* vor *ἐφύλαξα* in der Rcpt. (Lchm. i. Kl.) zeigt, dass man wegen des Fehlens eines Objekts bei *ἐφύλαξα* auch *ω* in *ους* (AD^1 Mjsc., Lchm.) änderte, um ein Objekt dazu zu gewinnen. Das *ἐν τῳ κοσμῳ* (Rcpt. nach A^1 Mjsc.) nach *μετ αυτων* ist aus V. 11. Dass Jesus auch nach seinem Weggange betet (Brückn.), liegt nicht in V. 13. Die Freude ist auch hier nicht die von ihm (de W.), etwa durch dies Gebet (Hengst.) gewirkte, aber auch nicht die Freude über seinen Heimgang zum Vater (Luth., Whl., Hltzm.). Statt *ἐν αυτοις* (Rcpt., Lchm.) lies *ἐν ἑαυτοις* (ℵABX).

tonte ἐγώ) gewissermassen ihre Notlage hervorgerufen und daher die Pflicht, durch seine Fürbitte sich derselben anzunehmen; denn eben das Wort Gottes, das er ihnen mitgeteilt (V. 8) und das sie gläubig angenommen haben, hat sie der Weltgemeinschaft entnommen (vgl. 15 19), wie ja er selbst derselben nicht angehört (8 23), und eben deshalb hat die Welt Hass gegen sie gefasst (bem. den Aor.), der sie nun äusserlich und innerlich bedroht. — V. **15**. ἵνα) nach ἐρωτῶ, wie Mk 7 26: *ich bitte nicht, du mögest sie* durch den Tod *aus der Welt wegnehmen,* was sie ja freilich am wirksamsten aller Feindschaft und Versuchung entrücken würde, weil sie in der Welt eben ihren Beruf ausrichten sollen. Das τηρεῖν ἐκ (Apk 3 10) geht darauf, dass er sie bewahren solle, damit sie aus der durch die Furcht vor dem Hasse der Welt sie mit Versuchung bedrohenden Macht des Satan sittlich unversehrt hervorgehen (vgl. Mt 6 13). Das τ. πονηροῦ ist nach I Joh 2 13 f. 3 12 maskulinisch gedacht, und nicht neutrisch von der Macht des Bösen (Olsh., B.-Crus., Hengst., Ew., God. nach Luther, Calv. u. a.). — V. **16**. Nachdrückliche Wiederaufnahme des V. 14 Gesagten, um zu zeigen, wie sie des im Folgenden zu Erbittenden würdig sind. — V. **17**. ἁγίασον αὐτούς) bezeichnet, wie 10 36, die positive Weihe für ihren Beruf, welche ihre Ausrüstung mit göttlicher Erleuchtung, Kraft, Mut, Freudigkeit, Liebe, Begeisterung u. s. w. für ihr amtliches Wirken einschliesst. Vgl. God., Schegg, Schnz. Das ἐν bezeichnet, wie Sir 45 4, nach der Analogie des τηρεῖν ἐν V. 11 f. das Lebenselement, in welchem die Jünger stehen (Meyer, Luth., Ebr., Keil), weil sie nur durch die Annahme der im Worte Jesu ihnen mitgeteilten Wahrheit der Welt entnommen sind (V. 14). Auch jene positive Weihe kann ihnen nur zu teil werden, wenn sie in diesem Lebenselement verbleiben. Auf das Wort Gottes, das Jesus ihnen mitgeteilt (V. 14), wird ihr Sein in der Wahrheit ausdrücklich dadurch zurückgeführt, dass dieses Gotteswort Wahrheit ist. Die Artikellosigkeit von ἀλήθ. beruht nicht darauf, dass es Prädikat ist (Lck.), sondern auf der Vorstellung, dass das Wesen des Wortes Wahrheit sei. Vgl. 4 24 *). — V. **18** weist Jesus zunächst auf ihren Beruf hin,

*) Das ἁγίασον bezeichnet nicht die sittliche Heiligung (Lck., de W., Ew., Ebr., Hltzm.), auch nicht die Absonderung von der Welt (Hengst.) und die völlige Zueignung durch Gott (Luth.), die schon als Voraussetzung in V. 16 liegt, und die Keil gar mit der Heiligung des Lebens und der Festigung im neuen Lebenselement (vgl. auch Whl.) verbindet; und das ἐν ist nicht instrumental zu fassen (Lck., Thol., God. nach Chrys., Theoph., Calv. u. a.), geschweige denn durch ein ergänztes τηρεῖν zu erklären (de W., B.-Crus., Bäuml.). Luther nimmt ἐν τ. ἀλήθ. gleich ἀληθῶς von der vollkommenen Heiligung im Gegensatz zu der bisherigen mangelhaften (Hengst.). Der Schlusssatz ist nicht Unterstützung der Bitte (Meyer: dein Wort, keines anderen

zu dem sie der V. 17 erbetenen Weihe bedürfen, und der, weil er, wie der seinige, in der Verkündigung des Wortes Gottes besteht, ihr Sein in der durch das Wort ihnen mitgeteilten Wahrheit voraussetzt. Bem., wie das καθὼς ἐμέ etc. mit pragmatischem Gewicht vorantritt: *gleichwie du mich in die Welt gesandt hast* und eben darum mich zu diesem Berufe geweiht (10 26), *so habe auch ich* (15 9) *sie in die Welt gesandt* (4 38). In ihrer Erwählung zu seinen Aposteln (15 16) war ihre Aussendung an die gottfeindliche Menschenwelt bereits der Idee nach vollzogen. — V. **19** motiviert Jesus seine Bitte V. 17 ähnlich wie V. 12, nur jetzt dadurch, dass er entschlossen sei, das Ausserste zu thun, um sie der Erhörung dieser Bitte würdig und fähig zu machen. Das ὑπὲρ αὐτῶν (10 11. 15. 15 13) steht mit Nachdruck voran, weil es hier darauf ankommt, was er für sie, zu ihrem Besten thun will, ohne dass dies eine umfassendere Bedeutung seiner Todesweihe ausschliesst. Beachte auch die nachdrückliche Korrelation von αὐτῶν — ἐγὼ ἐμαυτὸν — καὶ αὐτοί. Das ἁγιάζω ἐμαυτόν geht, wie nach Chrys., Euth.-Zig. die meisten Ausleger (auch Schnz., Keil) es fassen, auf die thatsächliche Weihe, welche Christus, indem er sich durch seinen Tod Gott zum Opfer darbringt, an sich selbst vollzieht (vgl. IV Mak 17 19 f. und den solennen Gebrauch des ἁγιάζειν vom Opfern Ex 13 2. Dtn 15 19. II Sam 8 11). Christus ist auch hier, wie im Hebräerbrief, der Priester und das Opfer zugleich. Die durch seinen Opfertod beabsichtigte Weihe der Jünger setzt Jesus in Analogie mit seiner Opferweihe, sofern dieselbe im negativen Sinne in der Entfernung aller mit der Weihe an Gott unverträglichen Schuldbefleckung durch den sühnenden Opfertod besteht (vgl. das ἁγιάζειν des Hebräerbriefs und dazu Weiss, Lehrb. d. bibl. Theol. § 123 b). Gerade auf dem Doppelsinn des ἁγιάζειν beruht die Pointe des Ausspruchs (vgl. Hltzm.). Das ἐν ἀληθείᾳ (Sir 7 20. Mt 22 16. I Joh 3 18) ist Modalbestimmung zu ἡγιασμ., nach der es zu dieser Weihe in voller Wahrheit nicht kommen kann ohne Vermittelung durch seine Todesweihe. So im wesentlichen Chrys., Beza, Calv., Beng. u. m., auch Hengst., Schnz.*).

Wort, ist Wahrheit. Wie solltest du also das gebetene ἁγιάζειν nicht gewähren?) oder nähere Angabe des Mittels der Heiligung (de W., Ew., Hengst., God., vgl. auch Schnz., Keil, obwohl dieselben die instrumentale Fassung des ἐν τῇ ἀληθείᾳ ablehnen, deren Korrelat doch diese Erklärung ist). Das σου nach αληθ. (Rcpt. nach X.1 Mjsc.) ist nach entscheidenden Zeugen zu streichen.

*) Ganz gekünstelt denkt God. V. 18 daran, dass er sie aus einem über das Weltleben erhabenen Kreise, in den er sie zu sich gezogen, in diese Welt sendet, wie er vom Himmel gesandt ist. Das ἁγιάζω ἐμαυτόν V. 19 geht nicht auf das ganze Lebenswerk Jesu (Socin., Kuin., Calv.,

V. **20—26.** Fürbitte für alle Gläubigen. — *περὶ τῶν πιστευόντων*) Es stehen bereits alle, welche in Zukunft glauben werden, im Geiste vor ihm (Luth., God.), weil ja die Verkündigung der Apostel, durch die dies Glauben vermittelt wird (*διὰ τοῦ λόγου αὐτῶν*, vgl. 15 20), unmittelbar bevorstand. Der Inhalt der Bitte ist hier noch nicht genannt, sondern folgt V. **21** in der Form der Absicht, wie V. 15, weil es sich ja um das handelt, was in Zukunft geschehen soll (vgl. Ebr.). So mit Recht auch Lck., Ew., Luth., Schnz., Keil, Hltzm. Eben weil bei diesem Höchsten, das er für das irdische Leben der Gläubigen erbittet, und das als letztes Ziel für die Jünger schon V. 11 ins Auge gefasst war, wesentlich die Gesamtheit aller Gläubigen in Betracht kommt, dehnt sich die Fürbitte zuletzt noch auf sie aus. Hier erhellt nun ganz klar, dass es sich bei dem *ἓν εἶναι* (vgl. V. 11) nicht um eine Gesinnungsgleichheit (vgl. Hltzm.: Einheit der Motive und Zielpunkte des geistigen Strebens) handeln kann, sondern nur um eine durch die mystische Lebensgemeinschaft mit Christo und Gott vermittelte Lebenseinheit. Denn hier heisst es ausdrücklich, dass sie dem Sein des Vaters im Sohne und des Sohnes im Vater (10 38. 14 10 f.) entsprechen soll, und der parallele Absichtssatz besagt, dass ihr Einssein ein Sein in Gott und Christo sein soll. Erst das dritte *ἵνα* ist den beiden vorigen subordiniert und enthält den letzten Zweck der Verwirklichung jener Einheit, welcher in der Gewinnung der (also keineswegs aufgegebenen, vgl. z. V. 9) Welt für den Glauben an seine göttliche Sendung im Sinne von V. 8 liegt*).

God.), selbst wenn man als Gipfelpunkt desselben den Tod denkt (Hengst., Luth.). Tisch. streicht ohne genügenden Grund das *ἐγω* nach ℵA Vers. (Lchm. u. WH. i. Kl.). In das *ἐν ἀληθείᾳ* darf man nicht einen Gegensatz gegen die typische Heiligkeit der alttestamentlichen Opfer eintragen, wie z. B. Euth.-Zig., Theophyl. (vgl. noch Hltzm.), oder gegen die jüdische sanctimonia ceremonialis (God. u. ältere) oder gegen jede menschliche Heiligkeit (Meyer nach Luther). Unmöglich aber kann der artikellose Ausdruck gleich *ἐν τῇ ἀληθ.* V. 17 genommen werden (Lck., Olsh., de W., B.-Crus., Luth., Lange, Brückn., Ew., Keil, Whl. nach Erasm. u. älteren), da gerade bei einer solchen Rückweisung der Art. schlechthin notwendig wäre. Natürlich bezieht sich das *ἡγιασμ.* nicht auf das Selbstopfer der Jünger (Chrys., Theoph., Euth.-Zig. nach Röm 12 1, vgl. selbst Ebr.) oder auf ihre Hingabe an Gott in ihrem Berufe (Hengst., Luth., God.), etwa in der Kraft seines Vorbildes (B.-Crus.), oder gar auf ihre sittliche Heiligung (de W., Keil, vgl. auch Whl.: Schaffung geheiligter Persönlichkeiten). Schnz. denkt an ihre weltüberwindende Kraft, Meyer an ihre Begabung und Ausrüstung, wobei er die Geistessendung einschieben muss.

*) Unmöglich kann schon V. 20 der Inhalt des *ἐρωτῶ* aus V. 21 ergänzt werden (de W.) oder derselbe alles für die Jünger Erbetene sein (Meyer), da ja V. 17 f. speziell auf den Apostelberuf geht, und sie

V. 22. κἀγώ) hebt, wie V. 12, hervor, was er seinerseits gethan habe, um diese Einheit seiner Gläubigen und ihren Zweck zu verwirklichen. Man muss bei τὴν δόξαν an die in seinen Wundern sich manifestierende Herrlichkeit (2 11, vgl. 1 14) denken, die Gott ihm und die er den Jüngern verliehen hat (vgl. Mk 3 14. 6 7. Mt 10 1); denn das αὐτοῖς kann schon wegen des Perf. δέδωκα nicht auf die πάντες V. 21 gehen, sondern nur dem αὐτῶν V. 20 parallel auf das τούτων, während das lediglich das πάντες aufnehmende αὐτοί in V. 21 hierfür nicht in Betracht kommt. Gewiss ist damit nicht ausgeschlossen, dass Jesus auch späteren Gläubigen diese Herrlichkeit verleiht, hier aber handelt es sich darum, dass er, um die Welt zum Glauben zu führen, seinen Jüngern verliehen hat, die Botschaft, die sie ihr bringen, ebenso durch Wunder und Zeichen zu beglaubigen, wie er es gethan. Es liegt also eine Ahnung des Richtigen in der Erklärung der δόξα von der Herrlichkeit des apostolischen Amtes im Lehren und Wunderthun (Chrys., Theophyl., Euth.-Zig., Erasm., Grot. u. m., auch Paul. und Klee), nur nicht in der Fassung von Hltzm., der hier an II Kor 3 7—11 denkt. Der Absichtssatz ist auch keineswegs eine Wiederaufnahme von V. 21, nicht nur weil das πάντες fehlt, sondern, weil nun ihre Einheit direkt der des Vaters mit dem Sohne gleichgesetzt wird, wie V. 11. Die Bedeutung davon erhellt erst aus V. **23**, wo ein neuer, dem Hauptsatz in V. 22 paralleler Hauptsatz beginnt, der durch die einfache Kopula zu ergänzen ist (Augustin., Theophyl., Euth.-Zig., Beda, Beng., Keil, Schegg u. m.). In ihm nämlich steht das ἐγὼ ἐν αὐτοῖς (εἰμί) voran, wonach nicht bloss sie in ihm sind, wie V. 21, sondern auch er in ihnen (vgl. 15 4), sodass er dieselben Wunderwerke in ihnen wirken kann, wie der Vater nach 14 10 vermöge seines Bleibens in ihm seine Werke gewirkt hat und auch jetzt durch sein Sein in ihm

---

für alles Übrige überhaupt nur als die ersten Gläubigen in Betracht kommen. Bei dem λόγος denken Hengst., Luth. bereits an die Schriften der Apostel. Lck., Ebr., Hengst. nehmen das Part. Praes. zeitlos (vgl. auch Keil). Die Rcpt. hat πιστευσοντων statt des Praes. (gegen alle Mjsc.). Bei dem ὁ κόσμος V. 21 behält Calv. seiner Prädestinationslehre wegen vor, dass das πιστεύσῃ auch ein widerwilliges agnoscere sein kann (vgl. Scholt.); God. ist nicht abgeneigt, speziell an die Judenbekehrung Röm 11 25 zu denken. Den Satz mit καθώς mittelst einer Inversion in den zweiten Satz mit ἵνα hineinzukonstruieren (de W., Luth., God.), ist gegen die Einfachheit des Joh. Stils; aber dies zweite ἵνα hängt auch nicht von καθώς ab (Lck., Meyer). Schon darum ist das εν nach εν ημιν (Rcpt., Lchm. i. Kl. nach ℵALX.1 Mjsc.) ein ganz unpassender glossematischer Zusatz, wie das εσμεν (Lchm. nach AX.1 Mjsc.) nach ημεις εν V. 22. Lies V. 21 nach BD. wie V. 24. 25 nach AB, gegen die Rcpt. (πατερ, vgl. Lchm.) πατηρ, wie B schon V. 11 den Nom. statt des Vocativ hat. Tisch., WH., Treg. txt. lesen nach ℵBC πιστευη statt der Rcpt. -σῃ.

(σὺ ἐν ἐμοί scil. εἶ) ihn dazu befähigt. Erst das ἵνα ὦσιν τετελειωμένοι εἰς ἕν nimmt das ἵνα ὦσιν ἕν V. 22 wieder auf, aber auch mit der nachdrücklichen Verstärkung, dass sie dadurch vollendet werden sollen zu Einem (zu einer Einheit), d. h. in vollendetem Grade geeinigt sein. Erst der zweite (subordinierte) Satz mit ἵνα fügt den Endzweck der so erstrebten Einheit hinzu. Die endliche Bekehrung der Welt, mit der jeder metaphysische Dualismus ausgeschlossen ist (gegen Hilg.), wird hier dadurch ausgedrückt, dass sie zur Erkenntnis der höchsten Heilsthatsache gelangt, die V. 21 als Gegenstand ihres Glaubens genannt ist. Beides ist unzertrennlich mit einander verbunden; denn die Erkenntnis muss zum vollen Überzeugtsein kommen (V. 8), und der Glaube zu immer tieferem Erkennen seines Objekts heranreifen (6 69). Denn diese Absicht schliesst ja zugleich diejenigen mit ein, die durch das Wort der Jünger gläubig werden (V. 20). Dass aber immer noch von den Jüngern die Rede, wird schliesslich ganz klar dadurch, dass hinzugefügt wird, wie die Welt erkennen soll, dass Gott sie geliebt hat, sofern sie damit als seine Boten erkannt werden, deren Wort die Welt zu jener Erkenntnis führt. Denn wenn diese göttliche Liebe der Welt kund werden soll, so kann es sich nicht um Vorgänge des inneren Lebens handeln; es muss sich dieselbe thatsächlich beweisen in der den Jüngern verliehenen Wunderherrlichkeit, nach welcher Gott durch sie Werke wirkt, wie er sie durch Christum gewirkt hat, und somit zeigt, dass sie die erwählten Gegenstände seiner Liebe sind, die er zu Organen seines Wirkens auf Erden macht, wie er den Sohn der Liebe dazu gemacht hat. So erst kommt es V. 22 f. zu einem wirklichen Gedankenfortschritt, indem gezeigt wird, wie das schon V. 21 in Aussicht genommene Ziel erreicht werden soll *).

*) Ganz wortwidrig sind die Deutungen der δόξα V. 22 von der Gnade und Wahrheit (Thol. und wenigstens zugleich auch Brückn. nach der falschen Erklärung von 1 14), von der Kindschaft (Beng., God.), zugleich mit der ζωὴ αἰώνιος V. 2 f. (Lck.) oder von dieser allein (Ew.), von der inneren Herrlichkeit des christlichen Lebens, insbesondere der Einheit mit Christo (Olsh., vgl. Ebr., Hengst.), von der Liebe (Calov., Maldonat) u. dergl. Die Deutung auf die himmlische Glorie, die Jesus ja V. 1—5 erst erbittet (de W., Meyer, Keil, Schnz., Luth., Whl.), ist ganz unmöglich, weil das διδόναι dann thatsächlich doch immer auf ein destinare (B.-Crus.) oder dare constitui (Grot.) herauskommt, und weil dies in keiner Weise das ἓν εἶναι im Sinne von V. 11. 21 zur Folge haben kann. Der Satz ist natürlich nicht von ὅτι V. 21 abhängig. Lchm., Treg. a. R. haben nach AD ἐδωκας statt des Perf. Unmöglich kann das ἐγὼ—ἐμοί V. 23 Apposition zu ἡμεῖς sein (Meyer, vgl. Lck., Luth., Ebr., Schnz.), oder gar zu ἓν εἶναι καθὼς ἡμεῖς (God.). Freilich steht es auch nicht ausser Verbindung mit der Struktur (de W., Hltzm.). Unmöglich kann mit God. in das γινώσκῃ das unfreiwillige Erkennen der ungläubigen Welt eingeschlossen werden. Das και vor dem zweiten

V. **24.** ὃ δέδωκάς μοι) bezeichnet, wie V. 2, alle durch das göttliche Gnadenwirken zum Glauben an ihn Geführten von den ersten Jüngern bis zu den letzten, die aus der Welt gewonnen werden (V. 21. 23). Der neutrische Ausdruck lässt das die folgende Bitte motivierende Moment der göttlichen Gabe, die er in ihnen sieht, noch stärker an und für sich hervortreten (vgl. Keil), weshalb auch der Nom. abs., den der Relativsatz vertritt, mit Nachdruck voraufgestellt ist und erst nachher in dem das Neutr. erklärenden ἐκεῖνοι aufgenommen und in die Konstruktion eingereiht wird. Das θέλω spricht lediglich aus, welches das letzte Ziel aller seiner Bitten von V. 9 ab ist, d. h. was er damit gewollt hat. Zu der Verbindung mit ἵνα vgl. Mk 6 25. 9 30. 10 35. *Er wünscht, sie möchten, wo er ist* (7 34), wenn er jetzt von ihnen gegangen, nämlich im Bereich seiner himmlischen Herrlichkeit (12 26), wohin er sie bei seiner Parusie heimzuholen kommt (14 3), *auch mit ihm sein, damit sie* dort *seine* himmlische *Herrlichkeit schauen*, was ja, weil es das Schauen Gottes selbst ist, schon an sich die höchste Seligkeit ausmacht (Olsh., Keil, vgl. Chrys. u. Euth.-Zig.) und die letzte Vollendung zur Folge hat (I Joh 3 2). Der Aor. ἔδωκας steht von der Thatsache der Vergangenheit, da er diese Herrlichkeit ja nicht mehr besitzt, wenn er sie V. 5 zurückerbittet, geht also auf die Verleihung der uranfänglichen Herrlichkeit (vgl. Lck., Hengst., Ebr., God., Brückn., Keil). Aber auch diese führt Jesus darauf zurück, dass Gott ihn vor Gründung der Welt geliebt hat. Es liegt darin keine Ausdehnung der menschlichen Ansicht von Christo auf den ewigen Logos (de W.), sondern der Beweis dafür, dass Jesus das einzigartige Liebesverhältnis zu Gott, kraft dessen er sich den Sohn schlechthin nennt, als ein uranfängliches fasst *).

ἵνα (Rept. nach A D) ist ganz unpassender Verbindungszusatz. Das ἠγάπησας geht nicht auf die in der Sendung Christi nach 3 16 bewiesene Liebe (Lck., Meyer, Schnz.), wobei die Gleichstellung mit der Liebe zum Sohne in keiner Weise motiviert wäre.

*) Der neutrische Ausdruck bezeichnet auch hier nicht die ideelle Einheit (Hengst., Ebr., God.), am wenigsten speziell die Jünger (Whl.). Das θέλω involviert nicht eine Steigerung der Bitte zur kurzen, entschiedenen Forderung (Luth.), die man durch seine Sohnesstellung (Hengst., Keil, vgl. Beng.: rogat cum jure et postulat cum fiducia, ut filius, non servus), oder durch das Bewusstsein der ihm laut V. 2 vom Vater verliehenen ἐξουσία (Schnz.), oder das Bewusstsein der innigsten Vertrautheit und klarsten Übereinstimmung mit dem Vater (Meyer) vergeblich zu motivieren sucht. Eingetragen wird die Vorstellung des letzten Willens (God., vgl. O. u. H. Hltzm.), die Ebr. dadurch motiviert, dass er zu Gunsten der ihm Gegebenen über die ihm gegebene δόξα verfügt. Das θεωρῶσιν fasst Meyer als ein erfahrungsmässiges unter eigener Mitteilhabung mit Berufung auf Röm 8 17. 29. II Tim 2 12 und auf das Gegenteil: den Tod schauen 8 51 (vgl. Lck., de W., Thol., Luth.,

V. 25. *δίκαιε*) Die Gerechtigkeit Gottes ruft Jesus an, um schliesslich die Gewährung seiner Bitten überhaupt als eine Sache der richterlichen Vergeltung darzustellen, welche den Gläubigen ein anderes Schicksal gewährleistet als der (ungläubig bleibenden) Welt, deren im Folgenden zuerst gedacht wird, da die Welt V. 21. 23 vielmehr als noch zu gewinnende in Betracht kam. Vgl. auch Schnz., Keil, Luth., God., Whl., Hltzm. Von dem Siege im Kampf mit ihr (Lck.) ist nicht die Rede. Das *καί* (vgl. 9 36. 14 22) reiht einfach den neuen Gegenstand, den Jesus schliesslich dem Vater vorträgt, und der die Anrufung seiner Gerechtigkeit provoziert, an alles Vorige an, wodurch der Gegensatz dazu sehr grell hervortritt: *und die Welt* (soweit sie Welt ist und bleibt) *hat dich nicht erkannt*. Dass dies aber ihre eigene Schuld ist, durch die sie sich selbst vom ewigen Leben (V. 3) ausgeschlossen, und die darum der vergeltenden Gerechtigkeit Gottes anheimgestellt bleibt (gegen Hengst.), erhellt aus dem Folgenden. An der Gelegenheit zu solchem Erkennen hat es ihr nicht gefehlt; denn er, der gekommen war, Gott zu offenbaren, hat ihn erkannt, und die Jünger beweisen, wie leicht es gewesen wäre, durch ihn zur heilbringenden Erkenntnis zu gelangen; denn sie brauchten nur zu erkennen, dass Gott ihn gesandt hat. Alles Übrige hat er selbst gethan. Bem., wie an den gegenwärtigen Jüngern (*οὗτοι*, wie V. 11) bereits der Gegensatz der Gläubigen zur Welt sich thatsächlich verwirklicht hat. — V. 26. *καὶ — καί*) wird nachdrücklicher, wenn man beide *καί* einfach anschliessend nimmt (Luth., Schnz.). Was V. 6 *ἐφανέρωσα* hiess, heisst nun *ἐγνώρισα* (15 15), um auch im Ausdruck auf den Ursprung ihres Erkennens (wodurch sie sich eben von der Welt V. 5 unterscheiden) hinzuweisen. Das *γνωρίσω* weist auf die Vollendung der neuen Gottesoffenbarung in seinem Tode voraus (vgl. 12 28). Das *ἵνα* hängt von *γνωρίσω*

Schnz.). Ganz willkürlich denkt Hengst. an den Mittelzustand Phl 1 23 (doch vgl. der Sache nach auch God.), während Baur den eschatologischen Sinn überhaupt wegdeutet. Zu dem erleichternden *ους* (Rcpt., Lchm., Treg. a. R.) statt *ο* vgl. V. 11. Das *πρὸ καταβ. κόσμου* gehört nicht zu *ἔδωκας* (Paul., B.-Crus.), das Meyer, Luth., Schegg, Schnz. proleptisch fassen zur Wahrung der mit der ontologischen Trinität an sich gegebenen Einheit des göttlichen Wesens zwischen Vater und Sohn, die Euth.-Zig. sogar durch die der Schrift ganz fremde ewige Zeugung vermittelt. Hltzm. findet in dem Gedanken der vorweltlichen Herrlichkeit, die er jetzt erst zurückerbittet, einen Widerspruch damit, dass er sie nach Joh. nie aufgegeben. Natürlich setzt diese uranfängliche Liebe des Vaters zum Sohne die persönliche Präexistenz des letzteren bei Gott voraus und verträgt sich nicht mit der Vorstellung des vorzeitlichen idealen Daseins, welches er als das Urbild der Menschheit in Gott gehabt habe (gegen Beyschl. p. 87). Das *εδωκας* (Rcpt., Treg. txt., WH. txt. nach B Mjsc.) ist dem vorhergehenden *δεδωκας* in der Mehrzahl der Mjsc. konformiert, wie dies in A (Lchm.) in *εδωκας*.

ab. Die Absicht dieser höchsten Kundmachung des göttlichen Liebeswesens ist, dass die Liebe, mit der (ἣν, nach dem Schema ἀγάπην ἀγαπᾷν, vgl. Eph 2 4) der Vater den Sohn geliebt hat (V. 23 f.), in ihnen sei. Damit kann aber unmöglich die Liebe Gottes gemeint sein, die an ihnen ihren Gegenstand hat (Ew., Lck., de W., Hengst., God., Whl., Hltzm.; vgl. noch Weiss. Lehrb. p. 80), weil die ja nicht von seinem γνωρίζειν abhängt, wenn man nicht die dadurch zu vollendende Entwickelung ihres Heilslebens einschiebt, sondern nur, dass die im Tode Jesu sich kundgebende höchste Liebe Gottes Gegenstand ihres Bewusstseins werde (Meyer, Luth., Keil nach Beng.), fortan Inhalt und Mittelpunkt ihres gesamten geistigen Lebens sei (vgl. I Joh 4 16). Dann wird ja auch er, in dem sie diese Liebesoffenbarung geschaut haben, der Mittelpunkt ihres ganzen inneren Lebens sein (erg. ὦ), um fortan alles in ihnen zu wirken, was sie von der Welt unterscheidet und darum für sie von der Gerechtigkeit des Vaters das entgegengesetzte Schicksal, wie das der Welt, in Aussicht stellt *).

Die Ursprünglichkeit des hohenpriesterlichen Gebetes steht mit der der längeren Reden Jesu im Evang. Joh. überhaupt auf gleicher Stufe. Der wesentliche Inhalt ist ursprünglich, die Wiedergabe aber so, wie sie aus der Johanneischen Individualität, mit welcher die Erinnerung verwachsen war, nicht anders als eben in Johanneischem Gepräge hervorgehen konnte. Wenn Meyer wegen des besonders tiefen Eindrucks, den das Gebet dieses feierlichen Momentes auf das Gemüt gerade jenes Jüngers machen musste, einen vorzüglichen Grad treuer Erinnerung und Wiedergabe voraussetzt, so ist doch zu erwägen, dass

*) An πατὴρ δίκαιε kann das καί sich nicht anschliessen, da dies dann willkürlich und der Analogie des πατὴρ ἅγιε V. 11 widersprechend in ein »du bist gerecht« umgesetzt werden muss (Hengst., Keil), am wenigsten gegensätzlich (Meyer: »und gleichwohl« nach 7 28, vgl. Brückn., der den Gegensatz auf die im Vorigen garnicht erwähnte Selbstoffenbarung Christi bezieht). Nach Beng., Ebr., God., Keil, Luth. entsprechen sich καὶ ὁ κόσμος — καὶ οὗτοι (einerseits — andrerseits); was wegen des dazwischentretenden ἐγὼ δέ σε ἔγνων doch ganz unmöglich ist. Nach Heum. lassen de W., Lck., Thol. das erste καί dem folgenden δέ entsprechen, sodass zwei zugleich stattfindende, aber entgegengesetzte Verhältnisse bezeichnet würden: »während die Welt dich nicht erkannte, erkannte doch ich dich«, was sprachlich nicht zu rechtfertigen. Meyer fasst das καὶ — καί V. 26: sowohl — als auch, Ew. das ἵνα dem ἵνα in V. 24 parallel, sodass καὶ ὁ κόσμ. — γνωρίσω zur Parenthese wird. Das γνωρίσω fasst man gew. von der Kundmachung durch den Paraklet (auch Meyer, God., Keil, Luth., Schnz., Whl.), der hier so willkürlich eingeschoben wird wie bei dem ἐγὼ ἐν αὐτοῖς (Meyer). Gemeint ist natürlich nicht (auch nicht zugleich: Lampe) die Liebe der Jünger (Chrys., Theoph., Euth.-Zig., Olsh., Schnz.). Der Gedanke, dass somit eigentlich er der Gegenstand der göttlichen Liebe sei (God.), liegt ganz fern.

gerade ein Moment tiefer Ergriffenheit der gedächtnismässigen Fixierung nicht eben günstig ist. Keil beruft sich auf das Erinnern des heiligen Geistes, das aber doch kein mechanisches ist. Meyer rühmt das eben so kindliche wie einfach und klar erhabene Selbstbewusstsein, die Siegesruhe und den Frieden dieses Gebets, welches die edelste und reinste Perle der Andacht im ganzen NT sei; »denn so schlecht und einfältig es klinget, so tief, reich und weit ist es, dass niemand es ergründen kann«, Luther. Nach Spener übersteigt sein rechtes Verständnis das gewöhnliche Glaubensmass. Die Kritik muss natürlich auch dies Gebet für eine spätere idealisierende Dichtung erklären (Bretschn., Strauss, Baur, Scholt.) und hat zum Teil sehr abweichende, dem Gesamtgefühl der Christenheit gegenüber fast unbegreifliche Geschmacksurteile darüber gefällt (vgl. Weisse II. p. 294, anders Hltzm. p. 206). Der Seelenkampf in Gethsemane, sobald nach diesem Gebete der Weltüberwindung und des Friedens, ist zwar nicht als freiwillig übernommene Stellvertretung für alle Todesschrecken der Weltsünde (Hengst.), wohl aber aus dem Wechsel der Gefühle und Stimmungen im Angesichte des Todes, der keinem erzwungenen Stoicismus wich, gerade bei Jesu reiner Menschlichkeit psychologisch zu begreiflich, um als geschichtlicher Widerspruch gegen Kap. 17 gelten zu können. Dass Joh. über diesen Seelenkampf nichts berichtet, erklärt sich genügend daraus, dass in ihm kein Moment für die Offenbarung der Herrlichkeit Christi (1 14) liegt, wie in der analogen 12 23 ff. berichteten Thatsache. Man braucht dafür nicht einmal mit Meyer darauf zu reflektieren, dass jener Seelenkampf bereits ein Gemeingut der schriftlichen Überlieferung war (vgl. auch Hbr 5 7), welches er sowenig wie die Abendmahlsstiftung und vieles andere zu wiederholen brauchte, oder gar daraus zu schliessen, dass derselbe dem Joh. nicht die Bedeutung und historische Thatsächlichkeit gehabt habe, wie den Synoptikern (gegen Baur in d. theol. Jahrb. 1854. p. 224).

Kap. XVIII.

Der sechste Teil zeigt die Vollendung des Unglaubens in der Leidensgeschichte (Kap. 18. 19).

V. 1—14. Die Gefangennehmung. Der Abschnitt zeigt, wie sich die Weissagung Jesu 13 21. 26 erfüllte. — ἐξῆλθεν) geht zunächst auf das Lokal, wo das Mahl 13 2 gehalten war, sodass sich erst jetzt das ἄγωμεν ἐντεῦθεν 14 31 vollzog. Hier erhellt, dass alle Abschiedsreden wie das Abschiedsgebet noch in demselben gehalten gedacht sind. Da aber seit 12 12 kein Ortswechsel angegeben, so fand auch das Mahl in Jerusalem statt, von wo er über (πέραν, wie 6 1) den Bach Kidron ging. Das χείμαρρος bezeichnet einen von Regengüssen angeschwollenen

Bach (Gen 32 24. Ps 124 4), und der Gen. app. dabei (vgl. II Petr 2 6) den Namen desselben. Der *Κεδρών* קִדְרוֹן, d. i. niger, Schwarzbach, fliesst östlich von der Stadt durch das gleichnamige Thal, s. Robins. II. p. 31 ff. Ritter, Erdk. XV. 1 p. 598 ff. Die Mk 14 32 als Gethsemanei bezeichnete Örtlichkeit, an die sich Jesus mit seinen Jüngern begab, wird hier ein Garten (*κῆπος*, wie Dtn 11 10. Lk 13 19) genannt. — V. **2** erklärt, wie sein Verräter (zu dem Part. Praes. vgl. 13 11) die Stätte so leicht auffinden konnte (vgl. Schnz.), weil sich Jesus dort oft mit seinen Jüngern versammelte. Die Erzählung fasst also von vorn herein die Frage ins Auge, wie Judas seinen nach 13 11 von Jesu durchschauten Plan (13 2) ausführen konnte*). — V. **3**. *τὴν σπεῖραν*) vgl. Act 10 1. Der Art. bezeichnet die bekannte, nämlich die Garnison der Burg Antonia bildende Kohorte. Offenbar war diese für den Fall requiriert, dass es bei der Verhaftung oder Abführung zu einem Volksaufstande käme (Mk 14 2). Natürlich ist nicht an die ganze Kohorte zu denken (Hengst.), was wie Mk 15 16 bezeichnet wäre, sondern an ein Kommando derselben, das aber, weil der Chiliarch dabei war (V. 12), die Kohorte repräsentierte. Zu *λαβών* im Sinne von *mit sich nehmend* vgl. 6 21. Während bei der *σπεῖρα* sich von selbst verstand, dass sie von Pilatus mitgegeben war, wird bei den Gerichtsdienern (*ὑπηρέται*, wie 7 32. 45) ausdrücklich erwähnt, dass sie von den Hohenpriestern und insbesondere von den Pharisäischen Mitgliedern des Hohenrats, denen am meisten an der Verhaftung Jesu lag (11 47. 57), herkamen. Zu *ἐκεῖ* statt *ἐκεῖσε* vgl. 11 8. Die Fackeln und Lampen (in Laternen, vgl. Mt 25 1 ff.) waren der Vorsicht halber mitgenommen, die auch beim Vollmonde nicht überflüssig war für den Fall, dass der Gesuchte bei bewölktem Himmel sich im Dunkel des Gartens verbergen wollte. Regulär bewaffnet war wohl nur das römische Militär; vgl. Mk 14 43 **).

*) Das unverstandene *του κεδρων* V. 1 (Treg. a. R. nach A *f* cod. it. vg.) ward teils in *του κεδρου* (Tisch., WH. i. Kl. a. R. nach ℵD a b sah. cop. aeth.), teils in *των κεδρων* (Rcpt. nach BCLX Mjsc.) geändert. Nach dieser Lesart vermutet Ew. ein witziges Wortspiel, de W. eine fehlerhafte Übertragung. Dass Joh. den Garten noch ins Kidronthal versetzt (Keim III. p. 289: sofort jenseits des Flusses), ist eine ganz willkürliche Unterstellung, um ihn in Widerspruch mit den Synoptikern zu bringen, nach denen die Örtlichkeit am Ölberge (keineswegs auf der Höhe des Berges, wie Keim will) lag. Auf frühere Festbesuche lässt sich aus V. 2 noch nicht schliessen (gegen Meyer, God., Schegg, Whl.). Die typologischen Beziehungen (Luth. nach älteren: auf David, welcher von Ahitophel verraten, denselben Weg gegangen, II Sam 15 23; Lampe, Hengst. nach Vätern: auf Adam, welcher im Garten dem Tode verfiel) sind Spielerei.

**) Willkürlich ist es, unter der *σπεῖρα* einen Manipulus zu verstehen, d. h. den dritten Teil der Kohorte, obwohl Polyb. *σπεῖρα* zu-

V. 4. *οὖν*) Das Herannahen des Judas veranlasste Jesum, aus der Tiefe des Gartens (Thol., Maier, Luth.) herauszukommen (vgl. Mk 14 42), da er alles, was über ihn zu kommen im Begriffe war (*ἐρχ. ἐπί*, wie Mt 23 35), wusste (*εἰδώς*, wie 6 61. 13 1. 3) und weit entfernt davon war, sich seinem göttlich bestimmten Geschicke entziehen zu wollen. So bestätigt die Erzählung von vorn herein, was Jesus 14 31 angedeutet, dass er sich freiwillig in die Hände seiner Feinde liefern wollte. Er fragt die Diener, die ja sicher allein mit seiner Verhaftung beauftragt waren, wen sie suchen. — V. 5. Aus ihrer Antwort erhellt, wie Mk 14 44, dass ihn die Häscher nicht oder doch nicht genau genug kannten, um ihn mit Sicherheit zu erkennen*). — *εἱστήκει* etc.) vgl. 1 35. 7 37. Da diese die Situation näher erläuternde Bemerkung (*δέ*, wie 1 45. 2 2. 6) zwischen dem Wort und seiner Wirkung steht, wird sie letztere erklären sollen (Keil), sofern der Schrecken zuerst den untreuen Jünger ergriff (God.), und sie erst daraus sahen, dass es wirklich sein Meister sei, der sich ihnen angab,

---

weilen gleich manipulus braucht (s. Schweigh. Lex. p. 559), da auch dieser (also c. 200 Mann) hier zu viel wäre, oder überhaupt nur eine Schar, eine Soldatenabteilung (II Mak 8 23. 12 22. Jdth 14 11), weil von römischem Militär die Rede ist. Ganz grundlos sind die Verdächtigungen der Nachricht bei Keim III, p. 312 ff., der zu diesem Behuf übertreibend von einer »halben Armee« redet. Michael., Kuin., B.-Crus., Bäuml. denken an die levitische Tempelwache. Luth. denkt ohne Grund bei den *ὑπηρέται* an die Privatdiener der Pharisäer. Keim fasst die *φαν. κ. λαμπ.* als reine Ironie auf diese Nachtmenschen, die das Licht der Welt mit Laternen suchten. In B ist der Art. (Treg., WH.), in ℵDL (Tisch., WH., i. Kl.) auch das *εκ* vor *φαρισ.* wiederholt.

*) Hengst. löst das Part. *εἰδώς* V. 4 mit: obwohl auf; willkürlich beziehen de W., Ew. das *ἐξῆλθεν* auf ein Gartenhaus oder dergl., Schweizer, Lange, Hengst. auf den Jüngerkreis (vgl. Whl.). Aus dem Garten selbst (Nonnus, God., Schnz.) kann er nicht herausgetreten sein, da die folgende Scene nach V. 26 noch im Garten spielte, was Meyer durch künstliche Hilfsannahmen zu umgehen sucht. Es ist charakteristisch für die Erzählungsweise des Joh., dass er von der Geschichte der Verhaftung nur erzählt, was diese Freiheit seiner Selbsthingabe (14 31) ins Licht stellt, die de W. mit dem Judaskuss (Mk 14 45) für unvereinbar, die Kritik für den tendenziösen Ersatz desselben erklärt (Strauss, Hilg., Scholz, Keim p. 319), obwohl derselbe vor der Frage (nicht nach V. 5, vgl. Ew.) eine passende Stelle hat, wenn sich Jesus sofort von Judas losmachte, um zu zeigen, dass es nicht gemeine List sei, die ihn den Feinden überliefere, sondern sein freier Wille. — Treg. txt. hat V. 4 nach ℵDLX *δε* statt *ουν*. Die Rcpt. (*εξελθων ειπεν*) entstand wohl nicht aus Reflexion auf V. 1 (Meyer), sondern um die inkonforme Verbindung des Aor. und Praes. (BCD Vers. Orig.: *εξηλθεν και λεγει*) zu vermeiden. Das *λεγει αυτοις· εγω ειμι ιησους* (B WH. a. R.) dürfte ursprünglich sein, da man nach V. 6. 8 das einfache *εγω ειμι* schrieb und nun *ιησους* (ℵ Tisch.) oder *ο ιησους* (Rcpt., Lchm.) zu *λεγει αυτοις* heraufnahm. Den Namen mit D allein ganz zu streichen (Trg., WH. txt.), ist gar kein Grund.

während sich ja einer der Jünger für ihn konnte aufopfern wollen. — V. 6. *ἀπῆλθον εἰς τὰ ὀπίσω*) vgl. 6 66: *sie wichen zurück*, nämlich Judas und die Häscher, *und fielen zur Erde* (*χαμαί*, wie 9 6). Dies wird von den meisten neueren (auch Lck., Thol., Olsh., de W., B.-Crus., Ew., Bäuml.) mit Recht als natürlicher Erfolg des Schreckens betrachtet, der bei dem völlig unerwarteten (vgl. Mk 14 44) Entgegenkommen des grossen Wunderthäters, das sie in abergläubischer Furcht auf die Absicht strafender Vernichtung deuten (vgl. II Reg 1), durchaus begreiflich ist*). — V. 7 ff. *πάλιν οὖν*) vgl. 8 12. 9 15. Die Wiederholung der Frage (*ἐπηρώτησεν*, wie Mk 5 9. 7 17) soll die Häscher beruhigen, aber zugleich zeigen, dass seine freiwillige Selbstüberlieferung die Absicht hatte, zu verhindern, dass die Jünger in sein Schicksal verwickelt würden. Daher nach der nochmaligen ausdrücklichen Erklärung der Häscher, dass sie ihn suchten, die ausdrückliche Aufforderung an sie V. 8, die Jünger gehen zu lassen (*ἄφετε ὑπάγ.*, wie 11 44). Wie bedeutsam dem Evangelisten dieser Liebeszweck seiner Selbsthingabe war, zeigt V. 9, wo darin die Absicht aufgewiesen wird (*ἵνα πληρωθῇ*, wie 15 25), das Wort 17 12 zu erfüllen, das, wie es selbst das Thun Jesu als eine Schrifterfüllung bezeichnete, nun wie eine Weissagung betrachtet wird, die in diesem Akte Jesu erfüllt werden musste. Bem. auch hier die ganz freie Wiedergabe des Wortes, und wie nach 11 51 diese Deutung auf die äussere Bewahrung, die ja ohnehin nur die innere beab-

*) Es bedarf der oft angezogenen Analogien aus der Geschichte des M. Antonius (Val. Max. 8, 9, 2) und des Marius (Vellej. Pat. 2, 19, 3), des Coligny etc. durchaus nicht. Nur darf man, abgesehen von Judas, nicht an Gewissensschreck (Lange) denken, da die Häscher lediglich im Auftrage ihrer Oberen handelten. Vgl. übrigens 7 45 f. Dagegen halten Luth., Lange den Erfolg für einen von Jesu beabsichtigten, und nach den alten, wie Nonn., Meyer, Ebr., Maier, Hengst., God., Schnz., Keil (besonders gern Kritiker, wie Strauss, Scholt., Hltzm., der hier die symbolische Vernichtung des Antichrist durch ein Wort Jesu findet) für einen wunderbaren Erfolg der Macht Christi, der vor seiner Hingabe seine Gewalt über seine Feinde und so die Freiheit seiner Hingabe bekunden wollte, was im Texte nicht angedeutet ist und ein epideiktisches Schauwunder ergeben würde. Natürlich ist die *σπεῖρα* dabei überhaupt nicht beteiligt (gegen Meyer, Keil, Whl., Hltzm.), da sie trotz des ungenauen Ausdrucks V. 12 mit der Verhaftung selbst nichts zu thun hatte und nur für Notfälle im Hintergrunde bereit stand. In dem *εἱστήκει* etc. sieht Meyer nur ein tragisches Moment der Schilderung, Hengst. einen Hinweis darauf, dass Jesus ihnen nichts Unbekanntes sagte, weil Judas ihnen schon das Zeichen gegeben hatte, wie Lck., Thol., Schnz. auf die Frechheit des Judas. Nach Luth. deutet der Evangelist damit an, wie es sie bestürzt machte, dass Judas nicht, wie verabredet, den überraschten Jesus ihnen bezeichnete, nach Whl. erkannte Jesus daraus die Absicht der Nahenden. Die Rcpt. (Meyer) schaltet nach CΔ Mjsc. vor *ἐγω* V. 6 ein *ὅτι* recit. ein.

sichtigt (Luth.), keineswegs den ursprünglichen Sinn, den das Wort 17 12 in seinem Zusammenhange hat, ausschliesst (gegen Schweizer, Scholten), sondern nur die zweifellose Authentie des Wortes beweist. — V. **10** *οὖν*) infolge der Gefahr, die er jetzt Jesu nahen sah, zog er sein Schwert. Bem. das 6 44. 12 32 metaphorisch gebrauchte *ἑλκύειν*. Im übrigen erinnert das *ἔπαισεν τὸν τ. ἀρχιερέως δοῦλον* ganz an Mk 14 47; nur dass hier ausdrücklich, wie Lk 22 50, erwähnt wird, dass das Ohr, das er ihm abhieb (bem. das *τ. ὠτάριον* aus Mark.), das rechte war. Der absichtsvolle Rückblick auf die Art, wie man stets von jenem Schwertstreich erzählte, dient nur dazu, aus eigener Erinnerung hinzuzufügen, dass Petrus der Jünger war, der, weil er ein Schwert hatte (*ἔχων μάχαιραν*), zur Verteidigung Jesu schritt, und dass der Knecht des Hohenpriesters, den er, wie sich aus V. 15 f. (vgl. V. 26) ergiebt, kannte, Malchus (ein häufig vorkommender Name; s. Delitzsch, ZlTh. 1876. p. 605) hiess. — V. **11**. *βάλε*) malt die Eile, mit der er sein Schwert in die Scheide stecken soll. Zu dem fragenden *οὐ μή* vgl. 11 56: *soll ich den Kelch nicht trinken, den mir der Vater gegeben hat?* Der nachdrucksvoll vorangeschickte Nom. abs. wird, wie 15 2, durch *αὐτό* wieder aufgenommen und in die Konstruktion eingegliedert. Das Perf. zeigt, wie mit der Zulassung der Verhaftung das ihm bestimmte Geschick bereits sich zu erfüllen begonnen hat. Die Anspielung auf das aus der Überlieferung bekannte Wort in Gethsemane (Mk 14 36) zeigt, dass die Begründung der Abwehr Jesu von dem Evangelisten frei gestaltet, und dass auch der Schwertstreich des Petrus nur erzählt ist, um die Freiwilligkeit seiner Hingabe zu konstatieren (Luth.)*). — V. **12**. *οὖν*) da somit keine Widersetzlichkeit weiter eintreten

*) In der Wiederholung der Frage V. 7 findet Hltzm., dass Jesus den Dienern, welche ihn schon bei früheren Anlässen kennen gelernt, ans Gewissen greift, in ihrer Antwort Luth., Hengst. nach Stier etwas Kleinlautes, Whl. Verlegenheit. V. 8 setzt nach Beng., B.-Crus. u. a. voraus, dass man schon Hand an die Jünger gelegt hatte. Nach Keil, Schnz. unterliessen sie die Verhaftung der Jünger nur aus Respekt vor Jesu: aber sicher hatten sie keinen Auftrag dazu. Die Rcpt. (Lchm.) hat nach AD^{1} Mjsc. V. 10 das gewöhnlichere *ωτιον* und gegen alle Mjsc. V. 11 ein *σου* nach *μαχαιραν* (vgl. Mt 26 52). Nach Meyer, Hengst. verschwieg die ältere Überlieferung den Namen des Petrus aus »persönlichen Rücksichten«, Baur, Strauss, Hilg., Keim finden in ihm antipetrinische Tendenz! Ew. hält den Malchus, an dessen Namen Keim p. 316 genau wie Hengst. deutelt, für den Anführer der Tempelwache: Meyer, Luth., Hengst., Whl., Hltzm. nehmen an, dass er nur mitgelaufen war und sich besonders hervorgedrängt hatte. Nach Hengst. war der Schlag vorsichtig, nach Meyer dem Kopf zugedacht und nur schlecht getroffen. God. findet in dem Wort V. 11 nur Ergänzung der Synoptiker, de W. in dem *δέδωκεν* Hinweis auf den göttlichen Ratschluss.

durfte. Die *σπεῖρα* und ihr Anführer (*ὁ χιλίαρχος*, vgl. Act 21 31) sind ungenauer Weise mit genannt, weil sie bis zur Ablieferung den Transport sichern mussten, während die Verhaftung selbst (*συνέλαβον*, wie Mk 14 48) natürlich von den Dienern allein vollzogen wurde. Wegen *ἔδησαν*, das in der synoptischen Darstellung nicht erwähnt wird, aber sich zur Verhinderung eines Fluchtversuchs von selbst versteht, vgl. zu Mt 27 2. — V. 13 *πρῶτον*) weist auf die nachherige Abführung zu Kajaphas (V. 24) hin, sodass der Evangelist selbst dies aussergerichtliche Vorverhör, das in die notwendige Pause zwischen der Einbringung des Verhafteten und der Versammlung des Sanhedrin fiel, von der aus den Synoptikern bekannten Gerichtsverhandlung (Mk 14 53—64) unterscheidet. Über Annas vgl. zu Lk 3 1f. Da derselbe Schwiegervater (*πενθερός*, vgl. Gen 38 13. 25) des wirklichen Oberpriesters und nach wie vor von grösstem Einfluss war, so konnte sein Votum in der Sache die eigentliche Gerichtsverhandlung zweckdienlich genug vorbereiten helfen. Hier kann die Wiederholung der Notiz aus 11 49 vollends nicht bloss die geschichtliche Thatsache noch einmal konstatieren wollen, dass Kajaphas der eigentliche Hohepriester war, sondern, wie die Rückweisung in V. 14 auf 11 50 zeigt, nur hervorheben, dass er es war, dessen (unwillkürliche, kraft seiner hohenpriesterlichen Amtsstellung gesprochene) Weissagung zu erfüllen Zweck und Ziel der jetzt beginnenden Verhandlungen war. Zu *ὁ συμβουλεύσας* vgl. Apk 3 18*).

---

*) Die Rcpt. hat V. 13 das Comp. *απηγαγον* statt d. Simpl. (ℵBD) und *αυτον* hinzugefügt (vgl. Lchm. i. Kl., Meyer). Das *αποθανειν* V. 14 (ℵBCLX) hält Meyer für Konformation nach 11 50, wo aber im zweiten Gliede auch *απολητα* steht, nach dem vielmehr das *απολεσθαι* hier (Rcpt.) konformiert sein wird. — Dass Annas der Statthalter (סגן) des Oberpriesters (de W.) oder der oberste Verhörrichter (Ew.: אבי בית דין) oder der Präsident des Sanhedrin (Wieseler, Lichtenstein p. 418 f.) gewesen sei, oder als der eigentliche legitime Oberpriester gegolten habe (Lange), oder dass gar Joh. sich einen jährlichen Amtswechsel zwischen beiden gedacht habe (Scholt.), sind ganz unerweisliche Annahmen. Noch willkürlicher Augustin, Grot. u. a.: das Haus des Annas habe nahe am Thore gelegen; Chrys., Theoph. u. m.: man habe Jesum wie im Triumph zuerst zu Annas geführt. Das Vorverhör vor Annas halten Baur und Strauss für eine Erdichtung, um Jesum zweimal durch die Juden verurteilen zu lassen (obwohl Annas gar kein Urteil fällt), Keim p. 325 erklärt dieselbe aus der Verbrauchtheit des Kajaphas und dem Streben nach pikanter Neuigkeit und interessanter Zusammenstellung Jesu mit dem berühmtesten der Saddukäer (!), Hltzm. aus einer Harmonisierung des Matth. und Lukas. Andere Erklärungsversuche bei Weisse, Hilg., Schenk. u. a. Das völlig erfolglose Vorverhör, dessen Kenntnis nur die Angabe in V. 15 bestätigt, ist nicht zur Ergänzung der Synoptiker (God.), sondern nur darum berichtet, weil während desselben die Verleugnung des Petrus vorfiel. Vgl. Brückn.

V. **15—27.** Die Verleugnung des Petrus wird erzählt, um zu zeigen, wie sich auch das Weissagungswort Jesu 13₃₈ erfüllte. — ἠκολούθει) während des ἤγαγον V. 13; daher das Imperf. Dass dies vorausgeschickt wird, während zunächst V. 15 f. von einem anderen Jünger erzählt werden soll, den auch das ἐκεῖνος als das dem Evangel. ferner liegende Subjekt (1₈) bezeichnet, zeigt klar, dass derselbe das Erlebnis des Petrus erzählen will. Neben Simon erscheint, wie 1₄₁ neben Andreas, ein anderer Jünger, der ungenannt bleibt und daher ohne Frage der Erzähler selbst ist. Das γνωστός, das Lk 2₄₄ ausdrücklich von συγγενής unterschieden wird (vgl. auch Lk 23₄₉), und das hier motivieren soll, weshalb er mit Jesu Einlass in den Hof des Hohenpriesters fand, wie V. 16, weshalb er dem Petrus durch Fürsprache bei der Thürhüterin den Eingang vermitteln konnte, kann nur eine, wahrscheinlich auf gewerblichen Verbindungen (Luth., God., vgl. Nonn.) beruhende, rein äusserliche, besonders durch die Dienerschaft vermittelte Bekanntschaft bezeichnen. Zu αὐλὴ τ. ἀρχιερέως vgl. Mk 14₅₄.₆₆. Gemeint ist aber natürlich Annas (vgl. auch Ew., Keil, Schnz.), zu dem ja nach V. 13 Jesus geführt war. Er war Oberpriester gewesen und führte den Titel noch. Vgl. Lk 3₂. Act 4₆*).

*) Die Bemerkung über den fungierenden ἀρχιερ. Kajaphas (ὃς ἦν V. 13 bis V. 14) war ja nur eine Zwischenbemerkung, welche die vom Geschichtsverlauf gebotene Beziehung von ἀρχιερ. auf Annas nicht ändern kann (gegen Bäuml.). Sonach spielt alles Folgende, insbesondere die Verleugnung des Petrus, in der Wohnung des Annas und nicht in der des Kajaphas, wie die ältere und neuere Harmonistik will (Cyrill., Erasm., Luther, Beza, Calv., Grot., Wolf, Beng. u. v., auch Lck., Thol., Klee, de W., Maier, Bäuml., Brandes, Annas u. Pilat. Lemgo 1860, vgl. dagegen Weiss, Lit.-Bl. d. allg. K.-Z. 1860. Nr. 39), indem sie willkürlich gegen V. 24 vor V. 15 die Überführung zu diesem einschaltet. Die Auskunft, dass beide in demselben Palaste gewohnt haben (Euth.-Zig., Casaub., Ebr., Lange, Licht., Hofm., Rigg., Hengst., God., Luth., Steinmeyer, Schnz., Keil, Whl.: vgl. auch Keim p. 342. Anm. 1 als Meinung des Joh.), oder dass auch Mark. u. Luk., die nur von dem Hohenpriester reden, an Annas denken (Volkm., Bleek), ist mindestens ebenso unerweislich (wenn auch ersteres durch V. 24 nicht direkt ausgeschlossen wird) als unnötig, da nichts begreiflicher ist, als dass die synoptische Überlieferung, die von der Beteiligung des Annas bei dem Prozesse und also von dem Vorverhör nichts weiss (was Meyer ohne Grund gegen Schweiz. bestreitet), die Verleugnung in den Palast des fungierenden Hohenpriesters und damit auch zeitlich in etwas spätere Zeit (doch vgl. Lk 22₅₄—₆₂) verlegt. Ganz willkürlich denkt Ew. bei γνωστός an eine Verwandtschaft des Joh. mit dem Priesterstamme, Hengst. an eine Bekanntschaft, die auf religiösem Grunde ruhte, de W., Keim finden die Notiz unerklärlich. Den ἄλλος μαθητής hält Grot. für einen Bürger, Jans., God. für Jakobus, Augustin, Calv., Calov, Gurlitt für irgend einen Unbekannten: die Kritik findet hier eine tendenziöse Hervorhebung des Joh. über Petrus. Vgl. Keim p. 341. Der Art. vor ἄλλος (Rcpt., Meyer) ist aus V. 16 und nach ℵAB zu streichen.

V. **16**. *πρός*) c. dat., wie Apk 1 13. Mk 5 11. Lk 19 37: *an der Thüre,* die in den Hof führte, aber *ausserhalb* (*ἔξω*, wie Mk 3 31. 11 4), weil er der Dienerschaft unbekannt war und daher auf keinen Einlass hoffen konnte, bis ihm jener Bekannte des Hohenpriesters denselben vermittelte, indem er mit der Thürhüterin (vgl. Act 12 13) redete. — V. **17**. *μὴ καὶ σύ*) vgl. 6 67. 7 52: *doch nicht auch du gehörst zu den Jüngern dieses Menschen?* Das *οὖν* deutet an, dass die Art, wie Joh. den Petr. einführt, die Magd auf den Gedanken bringt, dass auch dieser, wie jener, den sie gleichwohl Bekanntschafts halber eingelassen hatte, zu den Schülern dieses Menschen (verächtlich, wie 9 16. 24, vgl. auch Mk 14 71) gehöre (*εἶναι ἐκ*, wie 10 26); die negative Frage beruht auf dem Gefühle, dass sie noch einen solchen wohl nicht hätte einlassen sollen. Auch bei Mk 14 66 geht die erste Frage von einer Magd aus. Der Evangelist, dem es lediglich auf die Erfüllung von 13 38 ankommt, notiert ganz kurz die dreimalige Verleugnung, während Mark. sehr wohl die genauere Form der Ableugnung aufbehalten haben kann. Petrus will sich nicht durch Kundgebung seiner Jüngerschaft um den soeben erlangten Platz in der Nähe seines Herrn bringen lassen. — V. **18**. *οἱ δοῦλοι*) wie V. 10 von den *ὑπηρέται* (V. 3. 12) unterschieden. Die Mk 14 54 geschilderte Situation wird hier (vgl. Lk 22 55) dadurch motiviert, dass sich die Knechte ein Kohlenfeuer (*ἀνθρακιά*, vgl. IV Mak 9 20) gemacht hatten der Kälte wegen (*ψῦχος*, vgl. Gen 8 22. Act 28 2). Das *ἦν ἑστὼς μετ' αὐτῶν* (Lk 5 1) bereitet die zweite Verleugnung des Petrus vor, der sich mit ihnen am Kohlenfeuer wärmt (vgl. Mk a. a. O.)*). Joh. wird nicht weiter erwähnt; ob weil er weiter ins Innere vorgedrungen (Meyer), oder weil es sich nur noch um das Erlebnis des Petrus handelt, steht dahin. Bem., wie auch die römischen Soldaten verschwunden sind.

V. **19**. *ὁ οὖν ἀρχ.*) knüpft an V. 12 f. wieder an und kann daher nur den Annas meinen, dessen Fragen in Betreff (*ἠρώτησεν περί*, wie Lk 9 15) seiner Jünger (d. h. der Zahl und des Charakters seiner Anhängerschaft) und seiner Lehre (d. h. der Grundsätze, die er gelehrt, und die darum seine Anhängerschaft vertrete) deutlich den Charakter eines Vorverhörs zeigt. Es handelt sich darum, zu ermitteln, von welcher Seite her man einen förmlichen Prozess gegen ihn instruieren könne, und

*) Subjekt zu *εἰσήγαγεν* V. 16 ist nicht die Thürhüterin (Erasm., Grot., Ew. u. a.), was einen ganz unnötigen Subjektswechsel ergäbe. Chrys., Theoph. u. a. fassen das *ὁ ἄνθρ. οὗτος* mitleidig. Statt des einfachen *ο γνωστος του αρχ.* (BLC) hat die Rcpt. nach V. 15: *ος ην γνωστ. τω αρχ.* Die Rcpt. hat V. 18 das *και* nach *ην δε* gegen entscheidende Zeugen fortgelassen.

wie man seinen Verteidigungsgründen am besten begegnen könne. Beiden Fragen liegt aber die Voraussetzung zu Grunde, dass er das Haupt einer geheimen Verbindung sei, deren Grundsätze das Licht scheuen (vgl. God.), weshalb seine Berufung auf die Öffentlichkeit seines Lehrens für beide genügt. — V. **20.** *ἐγώ*) im Parallelsatz wiederholt, betont sehr stark, dass und warum er für seine Person die Frage nicht beantworten dürfe. In dem *παρρησίᾳ* (7 13. 26) liegt die Rückhaltlosigkeit von seiner Seite, in dem *τ. κόσμῳ* (im Sinne von 7 4. 12 19) die unbeschränkte Öffentlichkeit seines Redens, die alles Inquirieren seiner Person überflüssig macht. Dieselbe wird noch speziell dadurch charakterisiert, dass er entweder, wie in Galiläa, in einer Synagoge (vgl. die Angabe der örtlichen Kategorie 6 59), oder, wie in Jerusalem, in dem Tempel lehrte, da an beiden Orten (vgl. Keil, Schnz., Hltzm. gegen Hengst., Meyer) ja alle Juden zusammenkommen, sodass jedermann ihn hören konnte, der wissen wollte, was er lehre. Da bei einem Lehren im Freien (am Seeufer oder auf der Berghöhe) die Öffentlichkeit selbstverständlich ist, will das *πάντοτε* nur ausschliessen, dass er irgendwann Geheimlehren vorgetragen habe, die nur für einen geschlossenen Zuhörerkreis bestimmt waren. Daher kann der Parallelsatz ein Lehren *ἐν κρυπτῷ* (7 4. 10) schlechthin verneinen, nicht weil er auch im engeren Jüngerkreise nur vortrug, was er sonst auch unter dem Volke lehrte (Luth., God., Hengst., Keil), was doch nach Mt 10 27 sicher nicht richtig, sondern weil dort jeder Zutritt hatte, der ihm nachfolgen und sein Jünger werden wollte. Offenbar haben wir hier im wesentlichen das Wort Mk 14 48f., das dort vor den Häschern unmöglich am rechten Orte steht und darum sicher nicht von dort entlehnt (Keim, Hltzm.), sondern hier nach richtiger Erinnerung gebracht ist. — V. **21.** *τί μὲ ἐρωτᾷς*) *zu welchem Zwecke fragst du mich?* Bei dieser Öffentlichkeit seines Lehrwirkens war seine besondere Befragung zwecklos. War er aus irgend welchen Gründen trotz jener Öffentlichkeit nie sein Zuhörer gewesen, so brauchte er sich ja nur an alle die zu wenden, die es gewesen waren (*τοὺς ἀκηκοότας*), weil sie ja wissen mussten, was er gesagt habe. Bem. das *τί*, wo es sich um den Gegenstand der Frage, das *ὅ*, wo es sich um den Gegenstand ihres Wissens handelt*). — V. **22.** *παρεστηκώς*)

*) Nähere Bestimmungen des *ἐρωτᾶν* V. 19, wonach es auf seine Messianität (de W.), seine Gottessohnschaft (Hengst., Whl.) oder auf politische Verdächtigungen (Luth.) hinaus wollte, ergiebt der Text nicht; jedenfalls hat dies Vorverhör mit dem eigentlichen geistlichen Gericht Mk 14 53ff. garnichts zu thun (gegen die V. 15 gen. Ausleger, aber auch Ew.). Hengst., God. halten auch hier den verhörenden Hohenpriester für Kajaphas. Nach Meyer, Luth., Schnz. lässt Jesus aus Schonung für die Jünger (vgl. V. 8 f.) den ersten Teil ihrer Frage dahingestellt,

wie Mk 14 47: *einer, der dabei stand, von den Gerichtsdienern* glaubte es der Ehre des Verhörrichters schuldig zu sein, Jesum für seine Antwort, in der er eine Beleidigung desselben sah, zu strafen durch einen Backenstreich (*ῥάπισμα*, wie Mk 14 65). Dies unbefugte Vorgehen lässt sich kaum in einer ordentlichen Sitzung des Sanhedrin vor dem fungierenden Oberpriester denken (Act 23 2 geschieht es auf Befehl des Letzteren), wohl aber bei einem aussergerichtlichen Vorverhöre. Zu *οὕτως* (so unangemessen, so frech) vgl. I Kor 5 3. — V. **23**. *μαρτύρησον*) *lege Zeugnis ab in Betreff dessen, was an meiner Rede,* die du durch dein Verhalten für ein *κακῶς λαλεῖν* (Act 23 5 nach Ex 22 27) erklärst, *schlecht war,* durch Erweisung des Gegenteils. Zu dem Gegensatz *καλῶς* vgl. Mk 7 6. 12 28, zu *δέρεις* Lk 22 63. Das Verhalten des Herrn giebt die beste Anweisung, wie er Mt 5 39 gemeint. — V. **24**. *οὖν*) Da somit das Vorverhör resultatlos verlaufen, sandte Annas ihn gebunden, wie er seit V. 12 war, weiter. Aus dem *πρὸς Καϊάφαν* erhellt klar, dass das Vorverhör bei Annas stattfand. Hatte man ihm, wie doch überwiegend wahrscheinlich, während des Verhörs die Fesseln abgenommen, so kann Kajaphas nicht in demselben Palast wie Annas gewohnt haben, da es nur für einen Transport der Fesselung bedurfte (vgl. die Anm. zu V. 13). Der Evangelist begnügt sich mit dieser zweifellosen Hinweisung auf die aus den Synoptikern bekannte Verurteilung vor Kajaphas, weil dieselbe nach 11 50—53, worauf noch eben V. 14 zurückwies, doch bereits entschieden war. Vgl. Luth. u. a.*).

---

aber derselbe erledigte sich ja von selbst durch die Beantwortung des zweiten. Das *πάντοτε* besagt durchaus nicht bloss, dass er sich, wenigstens in seiner Wirksamkeit als Volkslehrer (auf die ja die Frage V. 19 garnicht ging), nie von Synagoge und Tempel zurückzog (Meyer). Gegen die Rcpt. ist V. 20 nach entscheidenden Zeugen der Art. vor *συναγωγῇ* zu streichen, *λελάληκα* statt *ἐλάλησα*, *πάντες* statt *πάντοτε* oder *πάντοθεν* zu lesen. Meyer bestreitet, dass das voranstehende *μέ* V. 21 Nachdruck habe (Schnz.), weil nicht *ἐμέ* stehe. Luth., Schnz. lassen Jesum die Beantwortung der Frage ablehnen wegen der Böswilligkeit der Richter, de W., weil sich der Gegenstand seiner Lehren nicht zu richterlicher Untersuchung eignete. Ew. denkt bei *οὗτοι* an Joh. und Petr., Beng., Luth. an andere Anwesende. Die Rcpt. hat gegen entscheidende Zeugen nach V. 7 das Comp. *ἐπερωτᾶς — ἐπερώτησον*.

*) Beza, Beng., God. verstehen *ῥάπισμα* von einem Rutenstreich. Keil findet in V. 23 zugleich eine Mahnung an den Hohenpriester, das Unrecht in der ihm gegebenen Antwort aufzudecken, Luth. eine Zurechtweisung des Annas, der dies geschehen liess. Ganz willkürlich wollte man V. 24 hinter V. 14 (Cyrill., Beza, Luther) transponieren, oder fasste ihn als nachträgliche Geschichtsangabe zur Abwendung eines Missverständnisses (Erasm., Castal., Calv., Vatabl., Calov, Corn. a Lap., Jansen u. m., auch Lck., Thol., Krabbe, de W., Maier, Bäuml.; vgl. Grot., der in *δεδεμένον* ein die folgende Verleugnung, Beng., der darin ein die

V. 25. ἦν δέ) knüpft an die Situationsschilderung V. 18 an und zeigt somit unzweideutig, dass jetzt lediglich die dort begonnene Erzählung von der Verleugnung des Petrus fortgesetzt werden soll, sodass das Folgende während des vorher Erzählten (V. 19—23) spielt, das ja überhaupt nur den notwendigen Hintergrund für die Verleugnungsgeschichte bildet. Es sind also (οὖν) die Knechte und die Gerichtsdiener, bei denen er dort steht, die ihn anreden, wie Mk 14 70. Dass lediglich die Frage und die einfache Ableugnung aus V. 17 wiederholt wird, zeigt, wie es dem Verf. auch hier nur auf die Erfüllung des 13 38 geweissagten ἀρνεῖσθαι ankommt und schliesst nähere Modifikationen in beidem, wie sie Mark. hat, nicht aus. — V. 26. εἷς ἐκ τ. δούλων) Es waren deren also noch mehrere bei der Verhaftung zugegen gewesen. Als ein Verwandter (συγγενής, wie Mk 6 4) des Malchus hatte er das nächste Interesse, einen aus dem Kreise auszumitteln, in dem die Gewaltthat gegen denselben verübt war. Den Anlass der dritten Verleugnung hat Joh. allein erhalten, da ihm allein das Nähere über den Schwertstreich V. 10 bekannt war. Daher die ganz mangelhafte Motivierung der zweiten bei Mk 14 69, welche die Stelle der einen ihm unbekannten ersetzen soll. Hier kann sich der Knecht darauf berufen, dass er mit eigenen Augen (bem. das betonte ἐγώ) ihn im Garten bei Jesu gesehen habe (αὐτοῦ, auf das αὐτοῦ V. 25 zurückweisend). Ob er gerade den Schwertstreich führte, hat er also nicht gesehen; aber jedenfalls war er unter denen, die dort bei Jesu waren, und konnte es so leicht gewesen sein. Zu V. 27 vgl. Mk 14 72: καὶ εὐθὺς — ἀλέκτωρ ἐφώνησεν.

18, 28—19, 16. Die Verhandlungen vor Pilatus. Der Abschnitt zeigt, wie es trotz alles Sträubens des Statthalters zur Erfüllung der Weissagung Jesu 13 32f. kam, wie aus V. 32 klar erhellt. — ἄγουσιν) vgl. V. 13; doch sind, wie aus dem Rückweis auf V. 24 erhellt, Kajaphas und seine Genossen, also die Synedristen (Mk 15 1) gemeint. Über τὸ πραιτώριον vgl. zu Mt 27 27. Das πρωΐ bezeichnet, wie Mk 15 1, die erste

---

vorherige Misshandlung erklärendes Moment findet), indem man ἀπέστειλεν plusquamperfektisch erklärte: miserat. So auch Brandes, Annas und Pilat. p. 18 f.; aber wo der Aor. wirklich nachträglich berichtend steht, giebt es der Zusammenhang selbst unabweislich an die Hand, wie Mt 14 3f., was hier gänzlich nicht der Fall ist. Nach Olsh., Bleek, vgl. Baur, Keim p. 342, spielt wenigstens V. 25 ff. im Hof des Kajaphas, nach Meyer, Schnz., Keil wenigstens nach der Abführung Jesu. Nach Hilg., Scholt. lässt der Evang. das Verhör vor Kajaphas fort aus Abneigung gegen das jüdische Messiasbekenntnis! Das ουν (BCLXΔ) lässt die Rcpt. (Meyer) fort; und das δε (ℵ) zeigt, dass man auch sonst daran Anstoss nahm.

Morgenfrühe gegen Anbruch des Tages. Bem. die Eile, mit welcher die Sache betrieben wird. Allerdings pflegten die römischen Gerichtsverhandlungen frühe zu beginnen (Sen. ira II, 7: prima luce). Schwerlich aber durfte man dem Statthalter so früh mit Geschäften kommen, wenn er nicht bereits um die Sache und ihre Dringlichkeit wusste. Vgl. z. V. 3. Der Evang. bemerkt, dass sie selbst nicht hineingingen, sondern nur Jesum, wohl durch die Wache, hineinbringen liessen, um nicht durch das Betreten des heidnischen (Act 10 28), vom Gesäuerten nicht gereinigten Hauses levitisch verunreinigt zu werden (*μιανθῶσιν*, vgl. Lev 22 5. 8. Num 19 20) und dadurch verhindert zu sein, das Passah am gesetzlichen Tage zu essen. Sie hätten es nach Analogie von Num 9 6ff. bis zum 14. des folgenden Monats verschieben müssen. Das *φαγεῖν τὸ πάσχα* (II Chr 30 18) steht durchgängig im NT (Mt 26 17. Mk 14 12. 14. Lk 22 11. 15), wie bei Joseph. und im Talmud, vom Essen des Passahlammes*).

---

*) Willkürlich denken die Harmonisten (vgl. auch Whl.) an die Festopferspeisen mit Ausschluss des Lammes, besonders an das Essen der freiwilligen Festopfer, der חֲגִיגָה, mit Berufung auf Dtn 16 2. 3, wo, selbst wenn man צֹאן וּבָקָר als Apposition von פֶּסַח nehmen wollte (was doch nach V. 6 f. ganz unwahrscheinlich ist), letzteres doch immer nur das Passahlamm mit Einschluss der anderen Festopfer und nicht diese ohne jenes bezeichnen würde; auf II Chr 35 7—9, wo die zu den Festopfern gehörigen Rinder aufs deutlichste von den Lämmern und Ziegen לַפְּסָחִים unterschieden werden (vgl. auch V. 11. 13); und auf II Chr 30 22, wo, abgesehen von der nach dem Zeugnis der LXX wahrscheinlich unrichtigen Lesart, jedenfalls nicht vom Passahessen die Rede ist. Aus Ex 12 48 folgt nicht, dass das Passahessen, das dort als das dem Unbeschnittenen spezifisch Versagte in Betracht kommt, überall gleich Passahhalten sei und so jedes andere Stück der Festfeier bezeichnen könne. Vgl. Schürer, über *φαγεῖν τὸ πάσχα* Joh 18 28. Giessen 1883. Man behauptet zwar, eine solche Verunreinigung würde nur bis zu dem (Jüdischen) Tagesschluss, vor dem sie durch ein einfaches Bad entfernt werden konnte, gedauert und somit am Essen des Passahlammes gar nicht gehindert haben, allein die (ohnehin auf einen speziellen Fall bezügliche) Angabe des Maimonides (Passah 3, 1. 6, 1) ist für die Zeit Christi nicht massgebend (vgl. vielmehr 11 55) und würde jedenfalls insofern das Passahessen gehindert haben, als die Verunreinigten ihr Passahlamm nicht rechtzeitig schlachten konnten, wobei sich die Hohenpriester am wenigsten vertreten lassen durften (vgl. II Chr 30 17), während eine Behinderung an dem Festmahl des 15. Nisan durchaus nichts war, was dieselben unter allen Umständen vermeiden mussten. Gegen diese Aushülfen vgl. noch Movers in d. Ztschr. f. Phil. u. kath. Theol. VII, 58 ff. VIII, 62 ff. Bleek p. 107 ff. Nach Luth. soll nur angedeutet sein, dass die Juden sich durch nichts abhalten liessen, ihren Vorsatz auszuführen, und im Begriff, die grösste Sünde zu begehen, den Buchstaben der Rabbinischen Satzung peinlich befolgten. Die Rcpt. hat gegen entscheidende Zeugen *πρωια* statt *πρωι* und wiederholt das *ινα* nach *αλλ* (Meyer).

So ergiebt sich in Übereinstimmung mit 13 1. 29 (vgl. auch z. 19 14. 31), dass an dem Tage, in dessen Frühe man Jesum zum Prokurator führte, das Passahlamm noch nicht gegessen war, sondern erst gegessen werden sollte, dass also Jesus am Tage vor dem Feste gekreuzigt wurde. Da aber, wie nach den Synoptikern, so auch nach Joh. (19 31) Jesus am Freitage gestorben ist, nachdem er am Abende vorher sein letztes Mahl Joh 13 gehalten, so ergiebt sich die Verschiedenheit, dass nach den Synoptikern das Fest Donnerstag Abend beginnt, und Jesus das gesetzliche jüdische Passahmahl hält, am ersten Festtage aber (Freitags) gekreuzigt wird, wogegen nach Joh. das Fest Freitag Abend anfängt, die letzte Mahlzeit Jesu (Donnerstag Abend) aber jedenfalls nicht das gesetzliche Passahmahl ist (s. Winer Progr.: *δεῖπνον*, de quo Joh 13 etc. Lps. 1847), und sein Tod am Vortage des Festes (Freitags) erfolgt. Nach den Synoptikern war also der Todestag Jesu der 15. Nisan, nach Joh. aber der 14. Nisan. Es ist kaum ein unzweifelhafteres exegetisches Resultat zu denken, anerkannt auch von Lck. ed. 2 u. 3, Neand., Bleek, de W., Brückn., Ebr., Krit. d. evang. Gesch. ed. 2, Ew., Baur, Hilg., Keim u. m., im Grunde selbst von dem kath. Exegeten Schnz. (vgl. Koessing, de suprema Christi coena 1858. p. 57 ff.). Gleichwohl suchten auch hier die Harmonisten Übereinstimmung nachzuweisen, entweder der Synoptiker mit Joh. (so meist die alte Harmonistik, s. Weitzel, Passahfeier p. 305 f., — neuerdings bes. Movers in d. Zeitschr. f. Phil. u. kathol. Theol. 1833. 7. p. 58 ff. 8. p. 62 ff., Maier, Echth. d. Ev. Joh. 1854. p. 429 ff., Isenberg, d. Todestag d. Herrn. 1868. p. 31 ff. u. m., vgl. auch God. p. 596), oder, was schon Chrys. daneben zur Wahl stellt, des Joh. mit den Synoptikern. So Bynaeus de morte J. Chr. III, p. 13 ff., Lightf. p. 1121 ff., Beng. u. m., neuerdings bes. Thol., Guericke, Olsh., B.-Crus., Hengst., Wieseler, Synopse p. 333 ff., Wichelhaus in s. Komm. z. Leidensgesch., Hofm. in ZPK 1853. p. 260 ff., Lichtenst., Friedlieb, Gesch. d. Lebens J. Chr. p. 140 ff., Lange, Röpe, d. Mahl d. Fusswaschens, Hamb. 1856, Ebr. z. Olsh., Bäuml., Langen, letzte Lebenstage Jesu 1864. p. 136, Luth., Schegg, Keil *). — Ist aber die Verschiedenheit zwischen Joh. und den

*) Die zur Zeit der Reformation und nachher unter den älteren Theologen, besonders durch Casaub. und Scaliger gangbar gewordene Ansicht, die Juden hätten das Passah um einen Tag verschoben und, um nicht zwei Tage hintereinander an die Strenge der Sabbatfeier gebunden zu sein, den auf den Freitag fallenden ersten Festtag auf den Sabbat verlegt, während Christus dem gesetzlichen Termin treu blieb (vgl. wieder Philippi, Glaubensb. I, p. 216 f. ed. 2 mit Berufung auf Lk 22 7), ist völlig aus der Luft gegriffen (vgl. Ideler, Handb. d. Chronologie I, p. 513 ff.). Gegen Serno's (d. Tag d. letzten Passahmahls, Berl. 1859) Künsteleien vgl. Weiss im Lit. Bl. d. allg. K.-Z. 1860. Nr. 42, Wieseler in Reuter's Repert. 1860. p. 132 ff., Ew., Jahrb. XI, p. 253 f. Man hat sogar, um den Bericht des Joh. den synoptischen Zeitbestimmungen anzupassen, gegen das Gesetz, die ganze Jüdische

Synoptikern unausgleichbar, so fragt sich, auf welcher Seite die geschichtliche Richtigkeit sei. Für die Johanneische Darstellung, welche natürlich alle Bestreiter der Authentie des Evangeliums verwerfen, spricht selbst die Angabe des Judentums ausserhalb der Kirche, dass Jesus vespera paschatis (ערב הפסח), d. i. am 14. Nisan hingerichtet sei (s. Sanh. 6, 2. f. 43. 1. b. Lightf. ad Act. 1, 3), wobei das Fabelhafte in der talmudischen Anführung der Umstände der Hinrichtung die einfache Zeitangabe nicht berührt. Eine Hegung des peinlichen Gerichtes ist auch nach den neuesten Versuchen, sie als gestattet nachzuweisen (s. bes. Wieseler p. 361 ff.), wenigstens höchst unwahrscheinlich (s. Bleek p. 139 ff., Ew., Altert. p. 415), weshalb Hilg. (Paschastr. d. alten Kirche p. 154, auch ZwTh. 1863. p. 338 ff.) nach dem Vorgange von Jost, Gesch. d. Judent. I, p. 407 ff. sogar bestreitet, dass nach den Synoptikern wirkliche Gerichtsverhandlungen stattgefunden haben. Eine Hinrichtung an diesem Tage hat Act 12 3ff. direkt wider sich, wie denn überhaupt der 15. Nisan mit seinem Sabbatcharakter und als der gesetzliche Tag der Festversammlung im Tempel zu alle den Vornahmen, Um- und Aufzügen, welche von den Hierarchen und vom Volke am Todestage Jesu geschehen sind, sowie zur Kreuzesabnahme und Bestattung gänzlich nicht passt, während die Sitte der Freigebung eines Gefangenen (V. 39) der Idee und somit dem Tage des Passahlammes (d. h. der Verschonung) am natürlichsten entspricht. Endlich finden sich sogar bei den Synoptikern selbst noch Spuren des wahren geschichtlichen Verhältnisses, nach welchem der Tag des Todes Jesu kein erster Festtag, sondern ein Tag des Verkehrs und der Arbeit gewesen sein muss (Mt 27 59f. Mk 15 21. 42. 46. Lk 23 26. 54. 56), wie denn auch die Eile, mit welcher die Sache noch vor dem Feste abgethan wird, entspricht. Ja, im Grunde ist es allein die Angabe Mk 14 12 (die in sich die grosse Unwahrscheinlichkeit enthält, dass die Jünger erst am 14. Nisan sollten an die Besorgung eines Lokals zur Passahfeier gedacht haben), auf welcher die von Joh. abweichende synoptische Chronologie beruht, und es ist sehr fraglich, ob die Evangelisten sich die Schwierigkeiten, auf welche die Annahme, dass Jesus das letzte

---

Überlieferung und Josephus (vgl. de W. in StKr. 1834. 4, Lek. II, p. 727 ff.) behauptet, die Zeit des Passahmahls sei garnicht der Abend des 14. Nisan, sondern der Abend des 13. Nisan (mithin der Anfang des 14.) gewesen (so nach Frisch neuerdings Rauch, StKr. 1832. p. 537 ff.). Gewöhnlich blieb man dabei stehen, dass Jesus gegen das Gesetz (ja die Gesetzesbestimmung abrogierend, s. Weitzel) ein antizipiertes Passahmahl gehalten habe, wie Grot., Hamm., Cleric. u. m. wollten, auch Kahnis, Abendm. p. 14, Krafft p. 130, God., welcher sich besonders wieder auf Mt 26 17f. beruft, Märcker, Übereinst. d. Matth. und Joh. p. 20 ff., welcher den nichtgesetzlichen Charakter des Mahles bei den Synoptikern verschwiegen sein lässt (vgl. Aberle in d. Tüb. Quartalschr. 1863. p. 537 ff. und gegen ihn Hilg. in ZwTh. 1865. p. 94 ff.).

Mahl am 14. Nisan gehalten habe, führt, irgend klar gemacht haben, weshalb man für die Möglichkeit derselben nicht, wie gewöhnlich geschieht, anführen darf, dass sie an den von ihnen berichteten Vorgängen keinen Anstoss genommen haben. Jene Angabe aber erklärte sich leicht genug daraus, dass man das letzte Mahl Jesu mit seinen Jüngern für ein gesetzliches Passahmahl hielt, wodurch dann die παρασκευή, welche als der Sterbetag feststand, aus dem Rüsttage auf Ostern (14. Nisan), wie ihn Joh. wieder festgestellt hat, der Rüsttag auf den Sabbat, als den zweiten Festtag, (15. Nisan) wurde. Umgekehrt lässt sich nicht begreifen, wie die Absicht, Jesum als das wahre Passahlamm darzustellen (s. bes. Baur p. 272 ff. und ThJ. 1854. p. 267 f., Hilg., Paschastreit d. alten K. p. 221 ff., Schenk. p. 362 f., Keim, Gesch. J. I, p. 132, Scholt. p. 282 ff.), den Evangelisten bewogen haben sollte, mit der durch die Synoptiker stehend gewordenen Überlieferung zu brechen. Denn abgesehen davon, dass diese Idee aus 1 29 garnicht, aus 19 36 nicht sicher erweislich und jedenfalls viel geflissentlicher und ausdrücklicher hervortreten würde (namentlich in den Abschiedsreden), wenn der Evangelist einen solchen Wert auf sie legte, genügte derselben ja vollkommen, dass Christus am Passahfeste starb, wie aus I Kor 5 7 folgt, wenn man nicht mit Meyer u. a. annehmen will, dass auch Paul. Jesum am 14. Nisan gestorben sein lässt. Vor allem aber zeigt die Art, wie nicht aus einer direkten Angabe, sondern aus einer Reihe gelegentlicher indirekter Andeutungen seine Abweichung hinsichtlich des Todestages Jesu hervorgeht, dass der Evangelist nicht den älteren Bericht verbessern will, sondern unwillkürlich aus einer anderen Anschauung des Zeitverhältnisses heraus erzählt.

V. 29 ff. ἐξῆλθεν οὖν) da die Juden nicht zu ihm hineingehen konnten. Die staatskluge Nachgiebigkeit gegen die religiöse Sitte der Juden hebt der Evangelist hervor, weil sie doch schliesslich die Sache Jesu entschied. Sie ist besonders begreiflich nach den Erfahrungen, die gerade Pilatus mit der Hartnäckigkeit der Juden in solchen Dingen gemacht hatte (vgl. Jos. Bell. jud. II, 9. 2—4. Philo de leg. ad Caj. § 38)*).

*) Wenn Keim III. p. 364. 385 nicht müde wird, über das beständige, vermittlungsuchende Hin- und Hergehen des Pilatus, über diese ambulatorisch-peripathetische Geschäftsbehandlung zu witzeln, so sind es nur seine unwahren und unwürdigen Übertreibungen, die diesen Spott verdienen. Da man der Haltung des Volkes noch keineswegs sicher war, hatte man allen Grund, Jesum ins Prätorium zu führen, wo ihn nachher der Statthalter V. 33—38 verhört und 19 8—11 über einen ihm persönlich wichtigen Punkt privatim befragt. Beim Verhör konnte ohne Zweifel auch dort jeder zugegen sein, der ins Prätorium hineingehen wollte (vgl. z. V. 38), und von einer »gerechtigkeitswidrigen Nichtkonfrontation der Parteien« zu reden, ist ohnehin ein Widersinn, da ja Jesus garnicht bestreitet, was ihm vorgeworfen war (V. 37. 19 9),

Die Frage des Pilatus beweist offenbar, dass sie noch keine bestimmte Anklage (*κατηγορία*, wie I Tim 5 19, hier mit dem Gen. obj.) gegen Jesum vorgebracht hatten (*φέρετε*, wie Act 25 18. II Pt 2 11), also auch bei der Requisition behufs seiner Verhaftung (V. 3) sich über die Art seines Verbrechens oder seiner Gefährlichkeit noch nicht direkt ausgesprochen hatten, was nach V. 30 vollkommen begreiflich ist. Im Munde des Pilat. ist das *τ. ἀνθρ. τοῦτ.* natürlich ganz gleichgültig gesprochen. — V. **30**. In dem Bewusstsein, dass die religiösen Gründe, aus denen sie ihn verurteilt hatten, den Statthalter nicht bewegen würden, das Todesurteil zu bestätigen, und dass sie ein politisches Verbrechen nicht nachzuweisen im stande seien, wollen sie einer bestimmten Anklage ausweichen. Pilatus soll in der Thatsache, dass die Überantwortung an den Prokurator eintrete, Beweises genug sehen, dass der Mensch ein Verbrecher sei, der schwerere Strafe verdient habe, als sie zu verhängen im stande seien. Daher absichtlich das unbestimmte *κακὸν ποιῶν*. Bem. das betonte *σοί*, das bereits andeutet, dass es sich um die Bestätigung eines Todesurteils handle. — V. **31**. *κρίνατε*) wie 7 51. Da sie keine bestimmte Klage bei ihm anbringen wollen (V. 30), so bleibt nichts übrig, als dass sie selbst (bem. das nachdrückliche *ὑμεῖς*) die Sache erledigen, d. h. ein Urteil fällen und auf eine Strafe erkennen, die innerhalb ihrer Kompetenz liegt (Ew.). Diese reichte aber so weit, als es sich um Fragen ihres Gesetzes handelte, daher das *κατὰ τὸν νόμον ὑμῶν*. Gewiss ahnt Pilatus nach V. 30, dass sie sich damit eben nicht begnügen wollen; aber er will sie zwingen, mit einer Klage direkt herauszurücken. Nun geben sie mit dem *ἡμῖν οὐκ ἔξεστιν* (vgl. 5 10) zu verstehen, dass das *ἀποκτεῖναι* eben das Ergebnis ihres bereits vollzogenen *κρίνειν* sei. Die Juden hatten seit der Herrschaft der Römer (nach dem Talmud erst 40 Jahre vor der Zerstörung Jerusalems, s. Lightf. p. 455. 1123 ff.) das ius vitae et necis überhaupt verloren; sie konnten zwar auf Todesstrafe erkennen, aber die Bestätigung und Vollziehung gehörte der Römischen Oberbehörde. S. Friedlieb, Archäol. p. 96 f. Keil, Archäol. II, p. 259*). —

---

und die ganze Verhandlung, da Pilatus sich bald von der Unschuld des Beklagten überzeugt (V. 38), garnicht in den Formen eines regelrechten Prozesses verläuft. Vgl. übrigens z. 19 13. Das *οὖν* schliesst aus, dass das Hinausgehen nur der Öffentlichkeit des Römischen Prozesses entsprach (Hltzm.).

*) Von einer schriftlichen Anklage der Juden (Ew.) kann nach V. 29 ff. so wenig die Rede sein, als davon, dass Pilatus sich nur so stellte, als wisse er um den Anlass noch nicht (Meyer nach Rupert.). Die Antwort zeigt nicht hierarchischen Trotz (Lck., Meyer, Schnz.), auch nicht zugleich Verlegenheit (Luth.). Das *ἔξω* V. 29 lässt die

V. 32. *ἵνα*) vgl. V. 9, bezeichnet den in der göttlichen Absicht geordneten Zweck, weshalb die Juden infolge des verlorenen Rechtes über Leben und Tod ihr *ἡμῖν οὐκ ἔξεστιν* etc. antworten mussten. Sonst würde Jesus als falscher Prophet und Gotteslästerer gesteinigt (wie Stephanus, vgl. 8 59. 10 32f.), nicht aber mit der Römischen Strafe der Kreuzigung belegt worden sein, und das Wort Jesu 12 32 (vgl. 3 14. 8 28) wäre unerfüllt geblieben. Die Bemerkung des Evangelisten stellt von vorn herein den Gesichtspunkt für die ganze folgende Darstellung fest. Trotz allen Sträubens des Pilatus musste das Wort Jesu erfüllt werden, und darum musste er durch die Hand der Römer sterben.

V. 33 ff. *πάλιν*) weil er früher dort war, ehe er zu den Juden herausging (V. 29). Im Prätorium lässt Pilatus den dort bewachten Delinquenten rufen (11 28), um mit dem geringschätzig betonten *σύ* zu fragen: *Du willst der König der Juden sein?* Die Frage setzt unzweifelhaft voraus, dass die Juden sich nach der Vorverhandlung V. 29—31 entschlossen hatten, die Anklage auf Hochverrat zu stellen, indem sie seiner Beanspruchung der Messiaswürde eine politische Deutung gaben*). Eben dies hätten sie gern vermieden, da sie sich bewusst sein mussten,

---

Rcpt. (A.1 Mjsc.) fort, während sie gegen ℵB nach *φερετε* ein *κατα* (Treg.) einschiebt, und hat statt *φησιν* das gewöhnliche *ειπεν* (A.1 Mjsc.). Statt *κακον ποιων* V. 30 (BL, vgl. ℵ) hat sie *κακοποιος*, das aber auch nicht einen Kriminalverbrecher (Thol.) bedeuten würde. Das *κρίνατε* V. 31 kann nicht auf das Fällen und Vollziehen eines Todesurteils gehen (gegen Lck., de W., Schegg), ist auch nicht zweideutig (Hengst.) oder vorsichtig gesprochen (God.), geschweige denn höhnisch oder spöttisch (Calv., Lck., de W.). Das *ἀποκτεῖναι* geht nicht speziell auf die Kreuzesstrafe (Chrys., Theoph., Euth.-Zig., Cal. u. m.) oder auf die Hinrichtung am Festtage (Seml., Kuin.). Auch aus V. 32 folgt nicht, dass die Juden von vorn herein die Kreuzigung beabsichtigten (gegen Ew.). Tumultuarische Akte, wie die Steinigung des Stephanus oder Jakobus, beweisen gegen die Aussage der Juden nichts. Das *ουν* nach *ειπον* V. 31 (Rcpt., Tisch.) ist nach BC zu streichen, nicht aber mit Tisch. nach ℵ das *αυτον* nach *κρινατε*.

*) Vergeblich sträubt sich Meyer, dies anzuerkennen, weil Joh. es nicht hätte übergehen können, und beruft sich auf die Requisition der *σπεῖρα* V. 3, die nicht ohne Angabe eines Grundes hätte geschehen können. Aber wenn sie nach V. 30 noch jetzt mit ihrer Anklage nicht hervortreten wollten, so viel weniger damals, wo es noch keineswegs notwendig war (vgl. z. V. 29). Es liegt ganz in der Johanneischen Art, dies selbstverständliche Resultat der Vorverhandlung, die ihm wegen V. 32 bedeutsam war, nicht erst zu erwähnen, wie übrigens auch Mk 15 2 die Anklage auf Hochverrat als die einzige vor dem Statthalter mögliche voraussetzt und erst Lk 23 2 dieselbe ausdrücklich erwähnen zu müssen meint. Vgl. auch Keil, Schnz. Nach Hengst., Keil wird Jesus erst jetzt hineingerufen, wogegen V. 28 spricht. Die Rcpt. stellt nach ℵA Mjsc. (Tisch.) das *παλιν* hinter *εις το πραιτωριον*.

wie schwer diese Anklage zu beweisen sei (vgl. V. 30). — **V. 34.** ἀφ' ἑαυτοῦ etc.) Da Pilatus seine Frage selbstverständlich nur in politischem Sinne thun konnte, will die Gegenfrage Jesu ermitteln, ob er von sich selbst politischen Verdacht hege (Lck., de W.), in welchem Falle er die Frage einfach verneinen konnte, oder ob er vom Synedrium auf Hochverrat angeklagt sei, in welchem Falle er sich darüber auslassen musste, in welchem Sinne er den Messiasberuf sich beigelegt habe, der allerdings den Anspruch auf das Königtum in Israel einschloss. — V. **35.** ἐγώ) mit stolzem Nachdruck: *ich, euer Statthalter, bin doch nicht etwa ein Jude?* Damit lehnt er jedes Eingehen auf die im zweiten Teil von V. 34 indirekt liegende Frage nach dem Sinn, in welchem andere diese Anklage gegen ihn erhoben hätten, ab, den zweiten Teil der Frage Jesu selbst aber bejaht er und verneint damit indirekt den ersten. *Deine eigene Nation* (11 48. 50) *und* insbesondere (καί) *die Oberpriester haben dich mir überliefert;* die müssen doch wissen, inwiefern in deinen Ansprüchen etwas vor der Römischen Behörde Strafwürdiges liegt, sonst würden sie dich derselben nicht überliefert haben. Darum soll er ohne Umschweife sagen, was er gethan habe, um sich den Verdacht des Hochverrats zuzuziehen*). — V. **36.** ἡ βασιλεία ἡ ἐμή) bezeichnet, wie Apk 17 12. 17f., die ihm eigene, d. h. von ihm beanspruchte Königsherrschaft. Sie stammt nicht aus dieser Welt, d. h. ist ihm nicht von Menschen übertragen, in welchem Falle es sich doch allein um ein aufrührerisches Unternehmen handeln könnte. Mit feierlicher Wiederholung dieser von ihm bestrittenen Annahme (bem. die Betonung des ἐκ τ. κόσμου τούτου) erweist er mittelst eines schon in der Form die Unmöglichkeit aus-

*) Die Frage Jesu V. 34 will nicht erst ermitteln, in welchem Sinne Pilatus frage (Olsh., Neand., God.), da doch in seinem Munde die Frage nur einen Sinn haben konnte; aber ganz beweislos nimmt Meyer mit Hengst., der Jesum bei der Vorverhandlung zugegen sein lässt, an, dass Jesus wusste, er habe es von anderen gehört, und nur das Recht beanspruche, den Urheber der Anklage zu wissen (vgl. auch Beng., Thol., Brückn., Keil, Schnz., nach denen er nur auf die verdächtige Quelle der Anklage hinweisen will), womit die Doppelfrage zu einer Scheinfrage herabgesetzt wird. Nach Luth. deutet er darauf hin, Pil. sollte doch seine Ankläger genugsam kennen, um das Motiv der Anklage (von dem doch garnicht die Rede!) zu beurteilen, nach Whl. will er ihn gar nur auffordern, die Frage mit Ernst und Gewissenhaftigkeit zu behandeln! Das αυτω nach απεκριθη (Rcpt. nach ℵ.1 Mjsc.) ist zu streichen. Irrig nehmen Meyer, Luth., Keil, Schnz. an, dass Pil. V. 35 mit den ersten Worten den ersten Teil der Frage verächtlich ablehne, da er ja gerade als Nichtjude sich ἀφ' ἑαυτοῦ darum zu bekümmern hatte, wenn einer sich zum Könige der Juden aufwarf. Auch Ew. findet darin bitteren Scherz, als könne er nicht (wie seine Jünger) daran denken, ihn für den Judenkönig zu halten.

drückenden Bedingungssatzes dieselbe daraus, dass seine Diener, wie er hier seine Jünger vom Standpunkt dieser Annahme aus nennt, eben weil sie ihn zu ihrem König gemacht, dann auch dafür gekämpft haben würden (*ἠγωνίζοντο*, wie I Mak 7 21. II Mak 8 16), dass er den Juden nicht überliefert wäre. Da das nicht geschehen (*νῦν δέ*, wie 15 22. 24), liegt am Tage, dass seine Königsherrschaft nicht von dort her (2 16. 7 3) ist. — V. **37**. *οὐκοῦν*) sonst nicht im NT, folgert aus V. 36, woraus Pilatus nicht ohne Befremden wahrnimmt, dass Jesus, der von seiner *βασιλεία* geredet hat, sich doch in gewissem Sinne einen König nenne, und fragt nicht ohne vornehmen Spott: *Also doch ein König bist du?* Das *ὅτι* begründet die durch *σὺ λέγεις* (vgl. Mt 26 25) ausgesprochene Bejahung. Dem geringschätzig betonten *σύ* am Ende der Frage des Pilatus entsprechend betont Jesus mit edlem Selbstgefühl das *ἐγώ*. Bem. auch das nachdrücklich wiederholte *εἰς τοῦτο*. Das *ἐλήλυθα εἰς τ. κόσμον* wird hier deutlich von dem Geborensein (1 13) unterschieden (Grot., Lck., de W.) und kann darum nur das amtliche Auftreten bezeichnen (vgl. Schnz., Keil), was auch zu dem gewöhnlichsten Sinne von *κόσμος* (Menschenwelt) und der gesamten sonstigen Anwendung dieses terminus allein passt. Eben weil sein wesentlicher Beruf an die Welt geht, kann er ihn nicht von ihr her haben, und weil derselbe lediglich darauf abzielt, Zeugnis abzulegen (im Sinne von 3 32) für die (göttliche) Wahrheit, hat seine Königsherrschaft nicht weltliche, sondern rein geistige Zwecke. — *ὁ ὢν ἐκ τ. ἀληθείας*) welche aus der göttlichen Wahrheit her sind, d. i. deren ganzes, geistiges Wesen von der göttlichen Wahrheit her bestimmt ist. Diese ist also schon vorher bekannt (durch die ATliche Offenbarung; bem. den relativen Begriff von *ἀλήθεια*, wie von *πιστεύειν*, *γινώσκειν* etc.), und es giebt solche, die sich von ihr haben bestimmen lassen und infolge dessen auf seine Stimme hören (im Sinne von 10 27), ihm gehorchen. Eben darum sind auch seine Unterthanen nicht, wie bei irdischen Königen, durch Volksgenossenschaft oder Landsmannschaft verbunden, in welchem Falle allein von einem hochverräterischen Unternehmen die Rede sein könnte, sondern durch gleiche Gesinnung gegen die von ihm bezeugte Wahrheit*). — V. **38**. *τί ἐστιν ἀλήθεια;*)

*) Das *εἶναι ἐκ* steht V. 36 also vom Ursprung, wie 8 23 a, und nicht von der Angehörigkeit (de W.). Gew. nimmt man fälschlich (auch Schnz.) *βασιλεία* vom Königreich, selbst Meyer schwankt. Richtig schon Keil. Die Diener sind nicht die, welche er in dem gesetzten Falle haben würde (Lck., de W., Thol., Hengst., Luth., Schnz. u. a.), oder gar die Engel (Lampe, Beng., Stier). Falsch Ew. V. 37: Bist du also nicht König? Das wäre *οὔκουν*, vgl. Kühner § 508, 5, c. Vergeblich leugnet Luth. das Folgernde, Hengst. das Spöttische, als ob ihm Jesus

Die Frage ist skeptisch gemeint (Schnz.). Von der Voraussetzung aus, dass die Wahrheit doch unerfindlich ist, kann er nur mit einem gewissen geringschätzigen, halb spöttischen (de W.), halb gutmütigen (Meyer) Mitleid auf den (allerdings sehr unschuldigen) Schwärmer herabsehen, der an ein solches Phantom sein Leben setzt. Darum erklärt er, wieder zu den Juden, d. h. den Hierarchen (vgl. zu V. 19) zurückgekehrt, er finde keine Schuld an ihm (vgl. Lk 234: *οὐδὲν εὑρίσκω αἴτιον ἐν τ. ἀνθρ. τούτῳ*). So schloss das Verhör mit der Überzeugung des Pilatus von der Unschuld Jesu*).

---

imponiert hätte (Olsh., Stier, Keil). Erasm., B.-Crus. nehmen das *ὅτι*: dass. Das *γεγέννημαι* geht natürlich nicht auf das vorweltliche Ausgegangensein aus Gott (Chrys., Scholt.), und das *ἐλήλυθα* im Sinne seines Herabkommens in die Erdenwelt (Meyer, Luth., Hengst.) ergäbe ein seltsames Hysteronproteron. Nach Luth. ist die Wahrheit, aus der man sein muss, um Jesu zu gehorchen, Christus selbst! Eine besondere Absichtlichkeit in Bezug auf Pilatus (Berufung auf dessen religiöses Bewusstsein, Chrys., Olsh., Neand., Keil, Schnz.: Rechtfertigung, weshalb Jesus nicht mehr Anhänger habe, Calv.: Erinnerung für Pilatus, wie er das Heil zu ergreifen haben würde, Lange) liegt den Worten Jesu ebenso fern wie eine Berufung »a caecitate Pilati ad captum fidelium«, Beng., oder von dem Richter an den Menschen (Hengst.). Das zweite *ἐγω* (Rcpt., Treg. a. R. i. Kl., Meyer) fiel leicht in ℵBL Vers. aus Versehen fort.

*) Gewiss unrichtig Baur: Wie kann man aus der Wahrheit ein Verbrechen machen? Auch ist die Frage weder blosse Ablehnung der nicht vor sein Forum gehörigen Sache (Steinm.), noch lernbegierig (Chrys., Theodor., Herakl., Euth.-Zig., Grot., u. m.), da er ja gar keine Antwort abwartet, noch wehmütig (Olsh., Hengst.); geschweige denn, dass in ihr »mitleidiges Bedauern« (Keil) läge. Dass Joh. auch in das Prätorium sich Zutritt verschafft hat und so Ohrenzeuge dieses Gesprächs geworden ist (Hengst., Steinm. p. 143), ist zwar unerweislich, aber bei der Öffentlichkeit des Römischen Gerichtsverfahrens durchaus nicht undenkbar (vgl. zu V. 29); und ebensowenig, dass er es durch irgend einen Ohrenzeugen erfahren hat (gegen Scholt., Weisse u. a.), da der Hohepriester, in dessen Hause er bekannt war, wohl sich Kunde von dem Gespräch zu verschaffen gewusst haben wird. Jedenfalls ist es ganz willkürlich, dies Bekenntnis (vgl. I Tim 613) bei einer anderen Veranlassung gesprochen (Schenk.) oder für ganz erdichtet (Strauss) zu halten, um alle Schuld auf die Juden zu wälzen (Baur) oder im Sinne der Apologeten des 2. Jahrh. (Holtzm.). Denn völlig unglaublich ist es, dass Jesus die Frage V. 33 schlechtweg bejaht haben soll (Mk 152), und Pilatus dennoch, statt ihn darauf hin, wie billig, als Kronprätendenten des Hochverrats schuldig zu erklären, um seine Loslassung sich bemüht, wie er auch bei den Synoptikern thut (Mk 159. 14), oder ihn direkt für unschuldig erklärt, wie Lk 234. 14f. 22. Wie unzweifelhaft auch die Ausführung des Gesprächs Johanneische Färbung zeigt, so muss doch Jesus in ähnlicher Weise sich über den Charakter seiner Königsherrschaft, der jeden politischen Verdacht ausschloss, ausgesprochen haben, wenn das auch durch die Synoptiker bezeugte Verhalten des Pil. irgend verständlich werden soll.

V. 39 schildert nun, wie nach diesem Resultat des Verhörs Pilatus Jesum loszulassen versuchte, und so der 18 31 f. ins Auge gefasste Ausgang doch vereitelt zu werden schien. — *ἔστιν δὲ συνήθεια*) vgl. IV Mak 2 13. 6 13: *es findet eine Gewohnheit bei euch statt, wonach ich* (*ἵνα*, wie 12 23. 13 1) *euch am Passah einen Gefangenen losgeben soll* (vgl. zu Mt 27 15. Mk 15 6). Das *ἐν τῷ πάσχα* könnte sowohl am 14. (gegen Beng., Hengst.) als auch noch am 15. Nisan gesprochen sein; aber die Loslassung selbst entspricht am natürlichsten der Bedeutsamkeit des 14., als des grossen nationalen Freiheitsfestes. Überdies ist es an sich wahrscheinlicher, dass die Zeitangabe dieser herkömmlichen Loslassung als eine rechtlich feststehende auch im strikten Sinne von *τὸ πάσχα* (Lev 23 5. Num 28 16) ausgedrückt wird. Zum Conj. delib. vgl. Mk 15 9. Er bezeichnet Jesum als den ihm als König der Juden Uberlieferten (vgl. zu V. 33), worin er nach dem Gespräch mit Jesu in dessen Sinne nur einen Ausdruck freier Verehrung des Volkes findet. — V. **40.** *πάλιν*) bezieht sich nicht auf das Schreien (*ἐκραύγασαν*, vgl. 11 48. 12 13), sondern auf das in dieser Entscheidung indirekt liegende Verlangen nach dem Tode Jesu, das ebenso indirekt in V. 31 lag. Diese Rückweisung lag aber sehr nahe, da ja eben gezeigt werden soll, wie es doch zur Erreichung des durch den Ausgang des Verhörs scheinbar vereitelten Zieles kam. Die Bezeichnung des Barabbas (vgl. zu Mt 27 16) als *λῃστής* (Mk 15 27) schliesst die nähere Angabe bei Mk 15 7 nicht aus (vgl. *λῃσταὶ φονεύονσι*, Soph. Oed. R. 716)*).

---

*) In der Frage des Pilatus V. 39 finden Meyer, Keil, Schnz. unweise, höhnische Bitterkeit, welche nach Hltzm. die Ankläger verbittert; God. Ironie, Hengst. ernste Hinweisung auf ihn als den Träger der Messiashoffnung. Nach Lck., de W., Meyer setzt das *πάλιν* ein allgemeines Schreien V. 30 f. voraus; allein jene offizielle Verhandlung kann doch nicht schreiend geführt sein. Hengst., Hltzm., God. finden darin eine absichtliche Reminiscenz an Mk 15 13, Keil, Whl. an Lk 23 5. Die Weglassung des *ἐν* vor *τ. πασχ.* V. 39 (WH. i. Kl.) in B ist Schreibfehler, dagegen V. 40 das *παντες* nach *παλιν* (Rcpt., Treg.) nach ℵBLX zu streichen. Es ist charakteristisch für die Erzählungsweise des Joh., wie er lediglich die Pointe der Scene Mk 15 6—14, ohne in ihre Details einzugehen, an V. 38 anknüpft, um an den Ausgang des Verhörs V. 33—37 den ersten (natürlich vergeblichen) Rettungsversuch des Pilatus anzuschliessen. Nur dadurch ist die Ungenauigkeit entstanden, wonach es scheint, als habe die Verhandlung über die Amnestie mit den Volkshäuptern stattgefunden, während er ohne Frage mit dem Volke verhandelte, wenn auch die Hierarchen es waren, welche die Vereitelung dieses Rettungsversuches herbeiführten (Mk 15 11).

Kap. XIX.

V. 1 *τότε οὖν*) wie 11 14, also erst nach dem Fehlschlagen dieses ersten Rettungsversuches that Pilatus den ersten Schritt, der zu dem von Jesu geweissagten Ende führte; denn die Geisselung pflegte nach Römischer Kriminalpraxis der Kreuzigung vorherzugehen, wie denn auch nach Mk 15 15 die Einwilligung zur Kreuzigung bereits vorangegangen war. Indem der noch unentschlossene Statthalter sie vollziehen lässt, nimmt er den Schein an, als sei er zur Vollstreckung der Todesstrafe, und zwar der Kreuzigung, bereit, in der eitlen Hoffnung, schon mit jener dem Fanatismus der Hierarchen genug zu thun (V. 4 f.). Zu dem umständlichen *ἔλαβεν* vgl. Mk 12 3. 8, zu dem Ausdruck dessen, was er doch nur durch seine Soldaten thun liess, Mk 6 17, und zu *ἐμαστίγωσεν* Mk 10 34. — V. 2. *οἱ στρατιῶται*) wie Mk 15 16. Die Krönung mit dem Dornenkranz wörtlich wie Mt 27 29: *πλέξαντες στέφανον ἐξ ἀκανθῶν ἐπέθηκαν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ*, während das *ἱμάτιον πορφυροῦν* aus Mk (15 17: *πορφύραν*) und das *περιέβαλον αὐτόν* unserem Evang. eigentümlich ist (vgl. Apk 3 5. 18). — V. 3. *κ. ἤρχοντο πρὸς αὐτόν*) vgl. 3 26. 6 5, hier schildernde Ausführlichkeit. Verkleidet steht er vor ihnen, und nun gehen sie zu ihm hin und machen ihm höhnisch die Reverenz als dem Judenkönig (18 37. 39). Vgl. Mk 15 18: *χαῖρε βασιλεῦ τῶν Ἰουδ.* An Stelle der zur Verspottung hinzugefügten Misshandlung (Mk 15 19) erwähnt Joh. nur, dass man ihm Backenstreiche gab (*ῥαπίσματα*, wie 18 22). Natürlich hat Pilatus beides nicht veranlasst, aber zugelassen, was bei seiner Parteinahme für Jesum erst hier begeiflich wird, wo er darauf seinen Rettungsversuch baut *). — V. 4. *πάλιν*) mit Bezug auf V. 29. 38; denn nach 18 40 ist Pilatus in das

*) Weder die Geisselung (de W.), noch die Verspottung (Brückn.) kann eine andere sein, als die bei den Synoptikern erzählte. Es liegt auch kein Widerspruch mit denselben vor, da eine eigentliche Verurteilung dort so wenig erfolgt, wie hier. Wenn Joh. das *παραδιδόναι*, das Mk 15 15 bereits mit der Geisselung vollzogen sieht, erst V. 16 eintreten lässt, so ist das vollständig berechtigt, wenn Pilatus an jene noch einen Rettungsversuch knüpfte, der von ihm selbst ungeahnte Weiterungen zur Folge hatte (vgl. V. 7—12). Auch Lk 23 16. 22 liegt noch die Erinnerung vor, dass er hoffte, man werde sich mit der Geisselung begnügen, während doch unmöglich aus dieser Andeutung die ausgeführte Erzählung bei Joh. entstanden sein kann. Dass die Geisselung auch nicht dem Scheine nach eine Inquisitionsfolter, und die Verspottung von Pilatus veranlasst sein kann, um ihn als einen Wahnsinnigen zu behandeln (Ew. oder gar, um den Hierarchen die Nichtigkeit ihrer Messianischen Hoffnungen zu Gemüte zu führen (Keil), liegt am Tage. Das *και ηρχοντο προς αυτον* ist in der Rcpt. (A 1 Mjsc.) ausgefallen. Auch hier schreiben ℵBLX *εδιδοσαν*, vgl. 15 22.

Prätorium zurückgegangen und hat dort Jesum geisseln lassen V. 1. Letzteres war aber eben darum nicht so geschehen, dass es die Juden sehen konnten (Meyer, God.); nur den Befehl dazu muss er in ihrer Gegenwart gegeben haben. Daraus, dass er ihn nach der Geisselung, aus deren Anordnung sie schliessen mussten, er sei zur Kreuzigung entschlossen, habe also seine Schuld anerkannt (vgl. z. V. 1), noch einmal ihnen (zur letzten Entscheidung) herausführt, statt die Exekution ihren Gang gehen zu lassen, sollen sie sehen, dass er ihn für unschuldig hält und ihnen anheimstellt, sich mit der Geisselung genügen zu lassen. Freilich ein schamloses Geständnis für den, der eben an dem Unschuldigen einen Teil der Strafe hatte vollziehen lassen! — V. 5. φοροῦν) vgl. Mt 11 8, weil der Dornenkranz (ἀκάνθινον, wie Mk 15 17) und das Purpurkleid (V. 2) als die ihm jetzt eigentümliche (nicht: bis zum Schluss der Verhandlung ständige, Meyer) Tracht dargestellt werden soll, in der ihn Pilatus seinen Anklägern als einen vorstellt, für dessen thörichte Ansprüche diese spöttische Mummerei die natürlichste, aber auch die völlig ausreichende Strafe sei. Das Subjekt in λέγει (nämlich Pilatus) wechselt rasch, sodass man ἐξῆλθεν — ἱμάτιον nicht zu parenthesieren braucht. Das ecce homo! soll allerdings ihr Mitleid wecken, indem es auf den jammervollen Zustand Jesu hinweist, aber das darin ausgedrückte Mitleid (so gew.) ist doch mit einer gewissen Geringschätzung gemischt (vgl. zu 18 38): Ein Mensch, der sich machtlos so zurichten lassen muss, ist doch gewiss ein ungefährlicher Schwärmer, den zu töten keinen Sinn hat. Vgl. Luth., Schnz. — V. 6. ὅτε οὖν εἶδον) vgl. 6 24. Der Anblick, in dem sie nicht mit Unrecht eine Verspottung ihrer Messiashoffnungen sehen, stachelt, statt sie zu beruhigen, vielmehr ihre Wut von neuem auf, und nun erst verlangen die Hohenpriester und ihre Diener mit Geschrei die Kreuzigung (vgl. die Anm. zu 18 31). Indem der Statthalter ihnen das Recht verleiht, die von ihnen gewünschte Todesstrafe zu vollstrecken, bietet er ihnen, insofern allerdings mit einer gewissen Ironie, eine Gewährung an, die sie so nicht acceptieren konnten. Denn da das Jüdische Gesetz die Kreuzesstrafe nicht kannte, konnten sie dieselbe nicht vollstrecken, wenn sie den Schein einer gesetzmässigen Hinrichtung erwecken wollten. Sie hatten dieselbe ja eben offenbar verlangt, um das Odium der Hinrichtung auf die Römer zu schieben. Vollends aber konnten sie es nicht, wenn er die Gestattung dadurch motivierte, dass er Jesum für unschuldig halte und also ihnen überlassen müsse, einen Unschuldigen zu töten*). — V. 7. ἡμεῖς) mit trotzigem Nach-

*) Das Ecce homo enthält kein Bekenntnis seiner Unschuld (Hengst.), keine Hinweisung auf seine still duldende Ergebung (Keil, vgl. Whl.),

drucke dem vorherigen ἐγώ entgegengesetzt, weist die Unterstellung zurück, als ob sie den Tod eines Unschuldigen verlangen. Sie berufen sich auf das ihnen eigentümliche Gesetz, das ja der Römer nicht kennt, und nach dessen Satzung (vgl. Lev 24 16) Jesus sterben muss, da sie ihn ja auf Grund derselben wegen Gotteslästerung zum Tode verurteilt haben. Vgl. Mk 14 64. Diese sahen sie in seiner Anmassung der Messiaswürde, sofern mit derselben, von ihrer religiösen Seite gefasst (Lck., de W.), ein einzigartiges persönliches Verhältnis zu Gott gegeben ist (Olsh., Luth.). — V. 8. μᾶλλον) wie 5 18. Schon seinen bisherigen Weigerungen lag die Furcht zu Grunde, sich an einem Unschuldigen zu vergreifen. Nun trat hinzu die Furcht vor der Rache eines Gottes (Meyer: des Judengottes Jehova), wenn etwa die angegebene Behauptung wahr wäre, die er sich nach Analogie der heidnischen Göttersöhne oder Heroen zurechtlegte, wie der Centurio Mk 15 39 *).

---

oder auf dies ebenso bedeutsame, wie ergreifende Bild (Hltzm.). Aber es ist auch zu viel, wenn man von Verachtung redet (Erasm.). Thol. findet darin nur: da ist er wieder! — Das και vor εξηλθεν V. 4 ward weggelassen (Tisch., Meyer nach ℵ D supp. Vers.) oder in ουν verwandelt (A Mjsc., Rcpt.), um die Monotonie der Darstellung zu heben. Das ουδεμιαν αιτιαν ευρισκω εν αυτω (B Vers.) ist in ℵ (Tisch.) nach V. 6 konformiert, wie das ιδε V. 5 (Rcpt., Lchm. nach A A Mjsc.) nach V. 4. Tisch. streicht V. 6 nach ℵ cod. it. das λεγοντες nach εκραυγασαν (vgl. 1 15); das αυτον nach σταυρωσον (Rcpt., Treg. a. R. i. Kl.) ist nach BL zu streichen. — Dass das Volk geschwiegen habe (Lck.), oder die Hierarchen besseren Regungen in ihm zuvorgekommen seien (Luth.), liegt nicht im Texte, der das Volk überhaupt nicht erwähnt (auch nicht 18 31. 38). Dem Evangel. ist es auch hier (vgl. zu 18 40) nur darum zu thun, zu zeigen, wie das Drängen der erbitterten Feinde schliesslich über alles Sträuben des schwachen Pilatus den Sieg davontragen muss, damit das Wort 18 32 sich erfülle. Gewöhnlich nimmt man die Gestattung des Pilatus nur als einen im Unmut über seine Enttäuschung gesprochenen Spott (Meyer: verdriesslich und gereizt abweisendes Paradoxon). Vgl. auch Schnz., Keil, der ganz willkürlich leugnet, dass Pilat. diese Erlaubnis erteilen konnte (vgl. dagegen schon Ew.). Die Antwort 18 31 ist ganz anders (gegen de W., Luth., Hengst., Hltzm.).

*) Die Juden wollen V. 7 nicht einräumen, dass ihre politische Verdächtigung nur Vorwand gewesen sei (Steinm.), geben auch nicht ihrer Klage eine vom Prokurator zu respektierende religiöse Fassung (Meyer, Keil, Schnz. u. d. m.); denn wenn sie irgend eine Aussicht gehabt hätten, dass derselbe Jesum um eines Religionsverbrechens willen zum Tode verurteilen würde, hätten sie sich nicht so lange gesträubt, damit hervorzurücken. Nach God. kommt jetzt eine ganz neue Beschwerde zur Verhandlung. Von seiner Gottheit (Hengst., Schnz.) reden natürlich auch hier die Hierarchen nicht, vgl. 5 18. 10 33. Tisch. streicht nach ℵ it. aeth. Orig. das αυτω hinter απεκρ.; zu streichen ist nur das ημων hinter νομον (Rcpt., Meyer nach A X Mjsc. orient. Vers.). — Dass Pil. nach V. 8 von der Idee der Einheit Gottes berührt gewesen sei (Hengst.), ist mit nichts zu begründen, ja nach 18 38 sehr unwahrscheinlich. Aber das Schwanken zwischen Skeptizismus und Aberglauben ist

V. 9. *πάλιν*) wie 18₃₃. Über die ihn beunruhigende Frage hofft er am besten in einem Privatverhör Auskunft zu erlangen. Jesus war also nach der Vorstellung V. 5 wieder ins Prätorium zurückgeführt. Das *πόθεν* (8₁₄) geht in dem durch *υἱὸν θεοῦ* V. 7 angeregten Sinne darauf, ob er menschlichen oder göttlichen Ursprungs sei. Meyer findet in der indirekten Frage eine gewisse Schüchternheit; Luth., Keil, dass Jesus bereits vorher einen ungewöhnlichen Eindruck auf ihn gemacht habe. Dass Jesus keine Antwort giebt, erklärt sich am einfachsten daraus, dass eine bejahende Antwort von Pilatus doch nur in seinem abergläubischen Sinne genommen wäre, und für weitere Erklärungen darüber ihm alle Vorbedingungen fehlten (Lck., de W.). Mit Recht bemerken die meisten, dass in seinem Schweigen die Bejahung seines höheren Ursprungs liege. — V. 10. *ἐμοί*) betont gestellt, weil er es ist, der Macht hat, ihn loszulassen, und Macht hat, ihn zu töten, und daher Jesus alle Ursache hat, zu ihm zu reden, um ihn zu einer günstigen Entscheidung zu bewegen. Pil. fühlt sich durch sein Schweigen gekränkt. Bem. das feierliche zweimalige *ἐξουσ. ἔχω.* — V. 11. *οὐκ εἶχες*) ohne *ἄν*, wie 15₂₂. ₂₄, vgl. Win. § 42, 2. »*Du hättest nicht Gewalt wider mich, nicht die geringste, wenn es* (scil. dies *ἐξουσίαν ἔχειν*) *dir nicht gegeben wäre* (vgl. 3₂₇. 6₆₅) *von oben her* d. h. von Gott« (*ἄνωθεν*, wie 3₃₁). Eben darum hängt Jesu Schicksal von diesem höchsten Willen allein ab, und er hat den Statthalter weder zu fürchten, noch seine Gnade zu suchen (vgl. Hengst.). Er will sich damit nur die Freiheit zum Reden oder Schweigen dem Pilatus gegenüber wahren, der ihm durch seine Macht imponieren will*). Das *διὰ τοῦτο* geht

---

keineswegs unpsychologisch (gegen Keim p. 385). Hltzm. denkt an seine Pflicht, die bestehende einheimische Religion zu schützen. Gewöhnlich nimmt man als Motiv noch Mt 27₁₉ hinzu (Luth., Hengst., Keil). Luth. nimmt das *μᾶλλον* im Sinne von potius.

*) Nach Paul. fragt Pilatus nach seinem Geburtsort. Nach Meyer hält Jesus ihn wegen der bewiesenen Unempfänglichkeit weiterer Erörterung für unwürdig (vgl. Hengst., Ew., Schnz., Whl.); nach God. sollte Pilatus ihn als Gottessohn kreuzigen, weil er ihn nicht als Menschen freiliess; nach Lampe, Keil wollte Jesus dem Heilsplan Gottes nicht in den Weg treten und seine Furcht nicht benutzen (Luth.); nach Ebr. dem Pilatus zu verstehen geben, dass diese Frage nicht vor die Kompetenz des weltlichen Richters gehöre; nach Thol. schwieg er, weil jedes weitere Zeugnis überflüssig war, nach Hltzm. übt er einen Akt der Souveränetät. Das unbegreifliche Schweigen Jesu Mk 15₅ hat hier seine geschichtlich richtige Stelle. Nach Schegg will Pilatus V. 10 Jesum ermutigen, jeden Rückhalt aufzugeben. — Die Umstellung des vor *σταυρωσαι* stehenden *απολυσαι* V. 10 (Rcpt., Meyer, Treg. a. R. gegen ℵAB) ist eine sehr naheliegende Emendation. Tisch., Meyer streichen nach ℵA Vers. das *ουν* nach *λεγει*. Das *αυτω* nach *απεκριθη* V. 11 (ℵBL) ist dem *αυτω* nach *λεγει* konformiert und mit der Rcpt. (Tisch.) zu streichen. Das *εχεις* (Tisch.) statt *ειχες* (B*a*1 Mjsc. Rcpt.) ist mechanisch dem *εξουσ.*

darauf, dass er nicht in unabhängiger Selbstbestimmung, sondern kraft dieser ihm von Gott verliehenen obrigkeitlichen Machtstellung in die Lage gekommen sei, in einer Sache zu entscheiden, die er doch nicht ganz durchschauen kann. Darum eben hat der grössere Sünde (Schuld), der ihn in diese versuchliche Lage gebracht hat. Gemeint sind natürlich die Hierarchen (vgl. 18 30. 35); aber dem *σοί* gegenüber konnte der Schuldige um so leichter im Sing. bezeichnet werden, als ja Kajaphas vor Pilatus die Hierarchie vertrat. Sie wussten oder konnten doch wissen, was für ein Frevel es sei, zu welchem sie den Pilatus verführen wollten, wenn sie ihn zur Verurteilung Jesu zu bestimmen versuchten *). In der Sache ist es ganz richtig, dass Pilatus aus Schwachheit sündigt (Luther nach Theoph., Euth.-Zig.), sie aber aus Bosheit (vgl. noch Hltzm.); doch ist dies nicht das Moment, um deswillen Jesus seine Schuld für geringer erklärt. — V. **12**. *ἐκ τούτου*) vgl. 6 66: *aus diesem Grunde*, durch diese Rede Jesu veranlasst (so auch Luth., Lange),

---

ἐχω konformiert, da die Abschreiber bei dem fehlenden *αν* nicht einen nachfolgenden Bedingungssatz erwarteten. In der Antwort Jesu, in welcher das *ἄνωθεν* natürlich nicht auf den römischen Kaiser geht (Ebr.), findet Meyer ein klares, heiliges Trotzbieten, womit er die väterliche Oberherrlichkeit wahrt (vgl. Chrys., Theophyl., Euth.-Zig. und noch Lck., Hengst., Luth., God., die von Demütigung des Statthalters reden); de W. findet darin seine Ergebung ausgedrückt, nach Ew. erinnert er den Pilatus an seine Verantwortlichkeit vor Gott. Es liegt übrigens darin noch keineswegs, dass Pilatus als unschuldiges Werkzeug einer höheren Macht handle (Lck., de W., Thol., B.-Crus., Hltzm.), die ihn zur Vollziehung seines Verhängnisses bestimmt habe (Meyer). Nach Steinm. spielt Jesus sogar darauf an, dass ihm die Macht schon so gut wie entwunden sei. Aber er weist lediglich den Versuch des Pilatus, ihn mit Berufung auf seine *ἐξουσία* zum Reden zu bringen, zurück, während er Grund hat zu schweigen.

*) Das *παραδους* (ℵBL) könnte allerdings Schreibfehler sein; aber die Konformation in *παραδιδους* (Rcpt.) lag nach 18 2. 5 zu nahe, besonders wenn man es, wie früher selbst Ew., auf Judas bezog. An das ganze Volk (Lck., de W.) oder an Kajaphas und den hohen Rat nur als Vertreter desselben (Hengst., God.) ist nicht zu denken. Das *μειζονα* geht nicht bloss darauf, dass sie besser wie Pilatus wissen können, wer er sei (Grot., Rupert., Beng., Bäuml., Ew.), dass sie wider den Sohn Gottes freveln, während er nur einen Unschuldigen verurteilt (Olsh., Ebr.); aber auch nicht bloss darauf, dass ihre Schuld durch den Missbrauch der *ἐξουσία* des Pilatus vergrössert werde (Calv., Wttst., vgl. Baur, ThJb. 1864. p. 283 und auch God., Luth.). Ganz fern liegt, dass ihm als dem römischen Machthaber die Macht auch über den als Kronprätendenten angeklagten Messias gegeben sei, während sie über denselben keine Macht haben (Meyer), oder dass sie sich die Macht genommen hätten, die ihm gegeben sei (Keil nach Lampe), oder dass sie die Sache aufgesucht hätten, in die er wider Willen hineingerät (Hengst.). Nicht sein Vorsehungsglaube ist es, auf dem diese »versöhnliche Milde« ruht (de W.), sondern sein klarer Blick und seine Liebe zur Wahrheit.

sofern der Eindruck solcher Hoheit und Milde sich mit der Furcht verband, welche seine unbeantwortet gebliebene Frage V. 9 zurückgelassen hatte, versuchte er (ἐζήτει, wie 10 39), ihn loszulassen, d. h. er wollte jetzt, ohne weiter mit den Hierarchen zu verhandeln, wie er bisher gethan, ihn in Freiheit setzen. Er muss ihnen dies irgendwie erklärt haben; aber der Evangelist bezeichnet das als einen Versuch, der unvollendet blieb (daher das Imperf. de conatu, vgl. Mk 5 8), weil er sofort durch den Protest der Juden von diesem Vorhaben abgebracht wurde. Denn diese drohen indirekt, wenn er seine Absicht ausführt, mit einer Klage beim Kaiser, und wie sehr musste er, der in so vielen Stücken seiner Verwaltung nichts weniger als reine Sache hatte (Joseph. Ant. 18. 3, 1 ff., Philo de legat. ad Caj. p. 1033), eine Anklage bei dem für seine Gewalt eifrigen und argwöhnischen Tiberius (Sueton. Tib. 58. Tacit. Ann. 3, 38) vermieden zu sehen wünschen! *Wenn du diesen freilässt, so bist du nicht ein Freund des Kaisers*, d. h. dem Kaiser treu ergeben, hold und gewärtig. *Jeder, der sich selbst zum Könige macht,* indem er sich dafür erklärt (10 33), was sie von ihm voraussetzen, indem sie auf die Anklage zurückgreifen, die sie nach 18 33 wider ihn angebracht haben müssen, *der erklärt sich damit gegen den Kaiser* (ἀντιλέγει, wie Act 13 45. 28 19), d. h. er ist ein offener Rebell. Diese Drohung erreicht ihren Zweck: die Menschenfurcht besiegt bei dem charakterlosen Weltmann die eben erwachte Götterscheu und die Stimme des Gewissens *).

V. 13. τῶν λόγων τούτων) vgl. 7 40. Gemeint sind nach Meyer die beiden unverbundenen Rufe in V. 12. Hengst.: »jedes Wort war für Pilatus ein Pfeil«. Aber es ist wohl gedacht, dass die vom Evangelisten formulierten Worte ihm bald in dieser, bald in jener Fassung zugerufen wurden. Mit dem λόγος V. 8 haben aber diese Worte garnichts zu thun (gegen Hltzm.), da jenes ja den entgegengesetzten Eindruck hervorbringt. Um nun förmlich und feierlich den Endentscheid abzu-

*) Das ἐκ τούτου heisst nicht: von jetzt ab (so gew., vgl. Hengst., Schegg, God.), da ja ἐζήτει keine dauernde Handlung bezeichnet. Gewöhnlich denkt man, dass er es jetzt erst recht ernstlich versuchte, als ob μᾶλλον stände, wie 5 18 (Lck., Hengst., God.), und redet wohl von einer peremptorischen Forderung (Steinm.). Aber das ἀπολῦσαι war ja allein seine Sache (V. 10), weshalb man auch nicht an erneute dringende Vorstellungen denken darf, die er den Hierarchen machte (Meyer, Luth., Keil, Schnz.), oder daran, dass er nach einem Grunde der Freisprechung suchte (B.-Crus.). Mit dem Titel amicus Caesaris, wie ihn hohe Beamte führten (Wttst.), hat das φίλος τ. καίσ. nichts zu thun, auch nicht als Anspielung darauf (de W.). Das ἀντιλέγει heisst nicht: er widersetzt sich dem Kaiser (Grot., de W., Maier). Das ἐκραύγασαν (B) ward nach dem ἐζήτει in ἐκραύγαζον (Tisch., Treg. a. R. nach AL Mjsc.) und dann in das häufigere ἔκραζον (Rcpt., Meyer) verwandelt.

geben, was nicht im Prätorium, sondern ausserhalb, im Freien, geschehen musste (s. Joseph. Bell. 2, 9, 3. 2, 14, 8), lässt Pilatus Jesum herausbringen und setzt sich auf dem Richterstuhle nieder (ἐκάθισεν ἐπὶ βήματος, vgl. Act 12 21). Der Platz vor dem Prätorium, wo das Tribunal stand, führte den griechischen, von seinem Mosaikboden entstandenen Namen λιθόστρωτον (Cnt 3 10. II Chr 7 3. Est 1 6), d. i. Steingefüge, in der aramäischen Landessprache (vgl. 5 2) aber den von seiner erhöhten Beschaffenheit herrührenden Namen γαββαθᾶ, also zwei verschiedene Namen, verschiedenen Eigenschaften desselben Platzes entnommen. Übrigens wird diese Stätte weder bei Joseph., noch bei den Rabbinen erwähnt. Nicht im Kontrast zu den wiederholten Unschuldserklärungen (Luth., Keil), sondern um der Bedeutsamkeit des Aktes willen, in dem es endlich zur Erfüllung des Wortes Jesu (13 32f.) kam, wird der Ort und V. 14 die Zeit desselben so genau angegeben. Damit die παρασκευή nicht von der allwöchentlichen, auf den Sabbat bezüglichen (V. 31. 42. Lk 23 54. Mk 15 42. Mt 27 62. Joseph. Ant. 16, 6, 2 al.) verstanden, sondern auf den Passah-Festtag, dessen Vorbereitungstag sie war, bezogen werde, setzt Joh. ausdrücklich τοῦ πάσχα hinzu. Allerdings war es ein Freitag, mithin auch Rüsttag auf den Sabbat, aber nicht diese Beziehung soll hier bemerklich gemacht werden, sondern die Beziehung auf das am Abend des Tages eintretende Passahfest (12 1. 13 1), dessen erster Festtag nach Joh. auf den Sabbat fiel*). — ἕκτη) nach Jüdischer

*) Meyer erklärt die Artikellosigkeit von τόπος nach Kühner § 462, b, obwohl kein Grund abzusehen ist, warum es nicht heissen soll: an eine Stätte, welche genannt wird etc. (vgl. Mt 27 33). Meyer führt den aramäischen Namen auf גַּבְּתָא von גַּב Rücken, Buckel, Hengst. auf גַּבְעָא Hügel (vgl. Jos. Ant. 5, 1, 29. 6, 4, 21 γαβαθᾶ) zurück. Die Rcpt. hat nach jüngeren Mjsc. τουτον τον λογον (vgl. V. 8). Die Ausleger, welche die Abweichung des Joh. von den Synoptikern hinsichtlich des Todestages Jesu nicht anerkennen (s. z. 18 28), erklären V. 14: der Freitag in der Passahwoche (s. bes. Wieseler p. 336 f., Wichelh. p. 209 f. und Hengst. z. St.), wofür man gänzlich unpassend Ign. Phil. 13 interp. vergleicht. Allein erst in der späteren kirchlichen Sprache heisst παρασκ. geradezu Freitag (s. Suicer. Thes.), wie häufig auch in den Constit. ap., und zwar vermöge der dabei zu denkenden Beziehung auf den Sabbat, welche aber hier nicht hinzugedacht werden kann, da eine andere Genitivbeziehung ausdrücklich dabei steht. Der Ausdruck wäre ebenso unbestimmt, da ja jeder der Festtage auf einen Freitag fallen konnte, als nach 13 1. 18 28 überflüssig und unpassend, sofern der erste grosse Festtag, der selbst Sabbatcharakter hatte, nach seiner Beziehung auf den folgenden Wochensabbat bezeichnet wäre. Vgl. Bleek, Beitr. p. 114 ff., Rück., Abendm. p. 31 ff., Hilg., Paschastr. p. 149 f. ZwTh. 1867. p. 190 und selbst Schnz. Gegen Schneckenb., Beitr. p. 1 ff., welcher durch Beziehung der παρασκευή auf das Garbenfest ebenfalls den 15. Nisan als Todestag, aber einen Mittwoch, herausbringt, s. Wieseler p. 338 f.

Stundenzählung, also etwa mittags 12 Uhr; denn dass Joh. seinem sonstigen Gebrauche (1 40. 4 6. 52) zuwider hier, wo es sich um den Urteilsspruch des Römischen Landpflegers handelt, sich der Rechnung des Römischen Forums angeschlossen habe, ist doch nicht anzunehmen. Unwahrscheinlich ist die Angabe nicht (gegen Brückn.), da die Verhandlungen sich wohl von früh (18 28) bis gegen Mittag (ὡς, vgl. 1 40. 4 6) hinziehen konnten, die Exekution auf dem nahegelegenen Richtplatz eben wegen der παρασκευή (V. 31) auf Betreiben der Juden möglichst beschleunigt sein wird (vgl. Markus Gnost. bei Iren. Haer. I, 14, 6, τὴν ἕκτην ὥραν, ἐν ᾗ προσηλώθη τῷ ξύλῳ), und der Tod Jesu auch nach Mk 15 44 ungewöhnlich früh eintrat*). — ἴδε ὁ βασιλεὺς ὑμῶν) Das Wort soll zeigen, dass er auf ihr Drängen das Jesu vorgeworfene Verbrechen (V. 12) wenigstens thatsächlich anerkennen will; aber absichtlich thut er das nicht in der Form eines ordentlichen Richterspruches, welcher die Thatsache feststellt, dass Jesus nach dem Königtum in Israel gestrebt habe, weil er dies nach wie vor nicht glaubt, sondern mit dieser spöttischen Wendung (vgl. Luth., God.), die einerseits den Widersinn einer solchen Behauptung recht grell hervortreten, andrerseits die Deutung offen lässt, dass er nicht nur seine Schuld, sondern auch seinen schuldvollen Anspruch anerkenne. — V. 15. ἆρον ἆρον) vgl. Lk 23 18: αἶρε τοῦτον. Die Frage: *soll ich euren König kreuzigen?* konstatiert abermals, dass er lediglich auf ihr Verlangen den von ihnen für einen Kron-

*) Selbst wenn man den Joh. überhaupt nach der Römischen Stundenzählung rechnen lässt, wie Rettig, Thol., Olsh., Krabbe, Hug, Maier, Ew., Isenberg, Ebr., Whl. und Wieseler, der noch den gerade um Mitternacht eintretenden ersten Festtag (Ex 12 29) zu Hilfe nimmt (vgl. auch Keil), kann die Angelegenheit von dem πρωΐ 18 28 bis morgens 6 Uhr, also etwa in 2 bis höchstens 3 Stunden, schwerlich zur Spruchreife gediehen sein. Übrigens steht die Lesart vollkommen fest, da das τριτη (LXΔ, vgl. Nonn., Ammon., Theoph.) offenbar harmonistische Korrektur nach Mk 15 25 ist, wo Jesus um 9 Uhr gekreuzigt wird. Aber die dortige Angabe beruht auf keiner sicheren Überlieferung, sondern ist nur ganz ungefähr nach den Tagesvierteln orientiert (vgl. Weiss, Markusev. p. 499. Anm.); nur darf man nicht auch hier nur das Tagesviertel angegeben finden (God., Lange) und mit Hengst. einfach das Mittel (10½ Uhr) herausrechnen. Umgekehrt unserem Evangelisten eine tendenziöse Umbiegung der synoptischen Zeitangabe zumuten zu wollen (Baur, Weisse, Evangelienfr. p. 131, Keim p. 396 Anm. 434), führt auf Spielereien, die man dem für Griechische Leser schreibenden Evangelisten schon darum nicht zumuten kann, weil diesen die Passahsitte doch keineswegs so im Detail bekannt war. Hofm. (ZPK. 1853. Okt. p. 260 ff., Schriftbew. II, 2. p. 204), Lichtenst. wollen abteilen: ἦν δὲ παρασκευή, τοῦ πάσχα ὥρα ἦν ὡς ἕκτη, es war aber Rüsttag, um die sechste Stunde des Passahfestes (nämlich von Mitternacht an gerechnet)! Die Rcpt. hat gegen entscheidende Zeugen: ωρα δε ωσει statt ωρα ην ως.

prätendenten Erklärten kreuzigen lasse (wie er es nach Mt 27 24f. durch die symbolische Handlung des Händewaschens gethan haben soll), was sie dann durch ihre heuchlerische Loyalitätserklärung ausdrücklich anerkennen: *Wir haben keinen König als den Kaiser.* — V. 16. *τότε οὖν*) vgl. V. 1, markiert, dass Pilatus erst nach den ausdrücklichen Erklärungen in V. 14 f., durch welche er sein Gewissen zu salvieren meinte, zur Übergabe schritt. Den Hohenpriestern ward Jesus übergeben, damit er auf ihr Geheiss von den Römischen Soldaten (V. 23) gekreuzigt würde. Vgl. Act 2 23. 3 15. Dem *παρέδωκεν* entspricht das *παρέλαβον*, dessen Subjekt notwendig wieder die *ἀρχιερεῖς* sind*). Dasselbe zeigt, dass sie sich mit dieser Art, wie Pilatus die Sache erledigte, so wenig sie ihrem ursprünglichen Wunsche entsprach, zufrieden gaben, sodass nun das Wort 8 28 sich buchstäblich erfüllte.

Es folgt nun der zweite Teil der Leidensgeschichte, der, wie der erste um die Erfüllung dreier Weissagungen Jesu, sich um die Erfüllung von drei Schriftweissagungen dreht (V. 24. 28. 36 f.). Daraus erhellt aber, dass der scheinbare Untergang, den die Hierarchen Jesu bereiteten, nur in jeder Beziehung zur Bewährung seiner Messianität ausschlug.

---

*) Gewöhnlich fasst man V. 14 als neuen Versuch, die Juden zur Besinnung zu bringen (Baur, Hengst., Schegg, Ew.: soll ich einen blossen Narren so strafen, den ihr schon eurer Ehre wegen, weil er euer König sein will, freibitten solltet?), oder als ein Zeichen von Unschlüssigkeit und Widerstreben (Lck., de W., Meyer), was aber die feierliche Einführung des entscheidenden Spruches (V. 13) ganz unmöglich macht (vgl. Luth.). Auch Schnz., Keil sehen darin blosse Revanche, die er an den Juden nimmt. Dann soll V. 15 nur ein unkräftiger Nachklang von V. 14 (vgl. Luth.: Wiederholung seines elenden Witzes) sein. Lies *εκραυγ. ουν εκεινοι* (BLX statt *οι δε εκραυγ.* (Rept., Lchm.). Ein förmlicher Urteilsspruch, den noch Luth., Schnz. einfach als selbstverständlich« ergänzen zu dürfen meinen, ist auch nach den Synopt. von Pilatus überhaupt nicht gefällt worden (vgl. selbst Keil). Vgl. Mk 15 15: *παρέδωκεν δὲ τὸν Ἰησοῦν — ἵνα σταυρωθῇ* Lk 23 25: *παρέδωκεν τῷ θελήματι αὐτῶν*). Da auch hier Pilatus den Titel über das Kreuz schreibt (V. 19), und seine Soldaten die Kreuzigung vollziehen (V. 23), ist an einen auch nur scheinbaren (Keim p. 390) Widerspruch mit den Synoptikern (Hilg. p. 714. Vgl. dagegen Beyschl., Joh. Fr. p. 111 Anm.) nicht zu denken. Das *τότε οὖν* markiert weder, dass erst die vorige Rede den Pilatus entwaffnete (Meyer), noch dass erst nach diesem für die Geschichte Israels entscheidenden Wort (vgl. auch Hengst.) der folgende tragische Moment eintrat (Luth.). Das *παρέδωκεν* kann weder ein blosses Nachgeben (Grot., B.-Crus., Bäuml.), noch eine durch feierliche Verurteilung vollzogene Übergabe (Hengst.) bezeichnen. Subj. zu *παρέλαβον* sind nicht die Soldaten (de W., B.-Crus., Hengst., Bäuml. u. a.), was erst durch das unechte *και απηγαγον* (Rept., Meyer nach A, vgl. *Δ* Mjsc.), das offenbar aus Mt 27 31 eingebracht ist, notwendig würde. Das zweite *ουν* hat die Rept. in *δε* verwandelt gegen BLX, wie V. 15.

V. 17—27. Die Kreuzigung. — βαστάζων) *sich selbst das Kreuz tragend*, soll wohl darauf hindeuten, wie Jesus seine eigene Forderung (Lk 14 27) vorbildlich erfüllend, sein Leiden freiwillig über sich genommen hatte. Der Ausdruck zeigt, dass die Kreuzigungsstätte ausserhalb der Stadt lag. Zu ihrer Bezeichnung vgl. Mk 15 22. Das ὅ, das nur auf κρανίου gehen kann, beweist, dass der Evangel. die Bedeutung des aramäischen Wortes (vgl. z. Mt 27 33) kennt und den Gen. richtig wie 18 1 als Gen. appos. fasst. Vgl. Lk 23 33. — V. 18. ἐσταύρωσαν) nach V. 23 die Römischen Soldaten, was schon daraus erhellt, dass sie noch zwei andere kreuzigten, da dies doch nur solche thun konnten, die unter dem Befehl des Pilatus standen. Dieser also hatte die Hinrichtung zweier Missethäter angeordnet und den Hierarchen überlassen, den ihnen übergebenen Jesus (V. 16) bei dieser Gelegenheit mit kreuzigen zu lassen. Zu ἐντεῦθεν κ. ἐντ. vgl. Dan 12 5. Der Evang. hebt dies Moment durch den Zusatz μέσον (1 26) δὲ τὸν Ἰησοῦν noch besonders hervor, da nur die Hierarchen dies angeordnet haben konnten (Lampe, Meyer, Luth., Hengst.), um den zwischen ihnen Gekreuzigten als einen gemeinen Missethäter ihresgleichen zu kennzeichnen *). — V. 19. ἔγραψεν) wie V. 1: er liess eine Aufschrift schreiben und auf das Kreuz setzen (ἔθηκεν ἐπί, vgl. Mt 27 37). Ohne Angabe des Zeitverhältnisses wird erwähnt, dass, wie die Soldaten ihn durch die Stellung des Kreuzes beschimpfen wollten, die doch dem Evangelisten sicher die einzigartige Bedeutung Jesu unter den drei Gekreuzigten andeutete, so auch Pilatus, der durch die spöttische Aufschrift im Sinne von V. 14 ihn verhöhnen wollte, nun doch in ihr ein öffentliches Zeugnis für seine Messianität ablegte. Bem. den solennen Römischen Ausdruck für eine öffentliche Aufschrift, insbesondere auch für die den Delinquenten und sein Verbrechen nennende Schrifttafel, vgl. Suet. Calig. c. 32. Dom. c. 10. Lips. de cruce p. 101. Zu

*) Die Zuziehung des Simon beim Kreuztragen hat Joh. als für ihn Nebenumstand übergangen, nicht, wie Scholten will, nach der Vorstellung, dass der Gottessohn keiner Menschenhilfe bedurft habe, oder um den Irrtum der Basilidianer auszuschliessen, was Keim p. 401 Anm. 4 unabhängig von Strauss gefunden zu haben sich rühmt. Über die Unterlassung der Reflexion in ἑαυτῷ (BX Treg., WH.: αὐτῷ) vgl. 22 4. Die Rcpt. hat nach jüngeren Mjsc. αὐτου und zwar hinter τ. σταυρον. Auch das ος der Rcpt. statt ο (ℵAB) ist Nachbesserung. WH. a. R. schreibt nach B γολγοθ. — Unmöglich können die Juden selbst die Kreuzigung vollzogen haben (gegen Meyer, Luth., vgl. God.: durch die Hände der Kriegsknechte): aber ebensowenig wird Pilatus die Kreuzigung zwischen den Missethätern angeordnet haben, um die Juden zu verspotten (gegen B.-Crus., Lange, Brückn.). Von besonderen Gottesgedanken bei dieser Mittelstellung (Steinm. p. 176, Hengst.) deutet Joh. nichts an.

dem Wortlaut der Aufschrift vgl. Mk 15 26. — V. **20**. *τῶν Ἰουδαίων*) bezeichnet nach dem allgemeinen *Ἰουδαίων* in V. 19 das Volk, von dem viele die Aufschrift lasen, weil die Stätte, wo Jesus gekreuzigt wurde, nahe bei der Stadt (3 23. 11 18) war, wo viele vorübergingen. Ausserdem aber war es (das auf dem *τίτλος* Stehende) in allen drei in Palästina gesprochenen Sprachen geschrieben, sodass es von jedermann, auch von allen Nichtjuden und Auswärtigen, gelesen werden konnte. So wurde die Aufschrift zu einer Verkündigung der Messianität Jesu vor aller Welt. — V. **21**. *οἱ ἀρχιερεῖς τ. Ἰουδ.*) drückt aus, wie die Hohenpriester nicht ihr eigenes Volk vor aller Welt dadurch beschimpft wissen wollen, dass man einen gekreuzigten Missethäter seinen König nennt. Sie verlangen daher, er solle schreiben lassen, dass jener sich als einen König der Juden ausgegeben habe, wodurch der Spott sich vielmehr gegen ihn wendet. Weil die Schrift natürlich noch abzuändern war, wird das Schreiben als noch nicht abgeschlossen gedacht (bem. das *μὴ γράφε*). Gewöhnlich sieht man in der Weigerung des Pil. (bem. die kategorische Erklärung V. **22**, dass es bei dem Geschriebenen sein Bewenden habe, und vgl. dazu I Mak 13 38) einen Zug kleinlicher Hartnäckigkeit (Hengst., God.: unbeugsamen Charakters!), wodurch sich Pilatus an den Hierarchen, die ihn in der Hauptsache zum Nachgeben gezwungen hatten, rächt; allein Pilatus hatte sich wirklich nicht überzeugt, dass Jesus nach dem Königtum in Israel gestrebt habe (vgl. z. V. 14), und konnte jetzt nicht nachträglich dies als seine Schuld bezeichnen (vgl. Ew.). Um so bedeutsamer ist für den Evangelisten das unabänderliche Zeugnis der Kreuzesaufschrift *). — V. **23**. *οὖν*) knüpft nach der Zwischenerzählung von der Überschrift wieder an V. 18 an. Aus dieser absichtlichen Anknüpfung erhellt, dass bei der Erzählung von der Kreuzigung es dem Erzähler besonders auf den jetzt folgenden Zug ankam, durch den sich das erste Schriftwort erfüllte. Hier wird nun vollends klar, dass das Subjekt des hier wiederholten *ἐσταύρωσαν* V. 18 die Soldaten waren, und zwar das gewöhnliche *τετράδιον* (Act 12 4), da sie ja seine Kleider in vier Teile teilten. Erst aus der orientierenden Näherbestimmung (*ἦν δέ*) erhellt, warum man bei dieser Verteilung zum Lose greifen musste. Es war das hemdartige Untergewand (*χιτών*, vgl. Mt 5 40) Jesu, ein wertvolleres Stück, offenbar eine liebevolle Gabe von Frauenhand,

*) Das *ἔγραψεν* ist natürlich nicht plusquamperfektisch zu nehmen (de W., Thol., Whl., deutet aber auch nicht gerade an, dass es während der Kreuzigung geschah (Meyer, God., Hltzm.). Nach Hengst. steht V. 21 *οἱ ἀρχ. τ. Ἰουδ.* im Kontrast zu dem *βασ. τ. Ἰουδ.*, nach Meyer wollen die Hohenpriester die altheilige Messiasbezeichnung nicht beschimpft wissen (vgl. Ew.).

von oben an (wo die Halsöffnung war) *gewebt* (ὑφαντός, vgl. Ex 26 31. 39 22) *ganz durch*, durchweg, sodass also das Kleid ein einziges von oben ganz durchgehendes Gewebe war, ohne Naht, ähnlich dem Priesterkleide b. Joseph. Ant. 3, 7, 4. S. Braun, de vestitu Hebr. p. 342 ff., Rosenm., Morgenl. V, p. 273 f. — V. **24**. μὴ σχίσωμεν) vgl. Mk 15 38, wie es bei einer Verteilung hätte geschehen müssen. Das λάχωμεν, das Lk 1 9 c. gen. von dem steht, was einem durch's Los zufällt, muss hier, wo es den Akt der Verlosung bezeichnet, mit περί verbunden werden. Der Evang. sieht darin die Erfüllung von Ps 22 19 (wörtlich nach den LXX). In der direkt Messianisch gedeuteten Stelle findet er bereits sowohl die Kleiderverteilung, als die Verlosung geweissagt: ihm war in der Erfüllung der χιτών das Stück, an welchem sich das vom ἱματισμός Gesagte vollzog. Zu μὲν οὖν vgl. Lk 3 18. Während das μέν das über die Frauen zu Sagende vorbereitet (Luth., Ew., Keil), weist das οὖν darauf hin, wie die V. 23 genannten Soldaten in ihrer Blindheit (God., vgl. Scholt.) den göttlichen Ratschluss erfüllen Hengst.) und so, nicht anders wie der Landpfleger selbst V. 19, unabsichtlich für die Messianität Jesu Zeugnis ablegen mussten (Schnz.) *).

V. **25**. εἱστήκεισαν δέ) vgl. 18 5. 16. 18. Die Vorbereitung dieser orientierenden Bemerkung durch das μέν V. 24 zeigt, dass dieser Zug als eine Art Gegenstück zu V. 17—24 gedacht ist, die liebenden Frauen als Gegenbild der spottenden Soldaten, und die letzte Verfügung Jesu über das, was ihm das Liebste war, als Gegenbild ihrer Verfügung über seine Kleider. Das

---

*) Die synoptische Überlieferung erzählt die Thatsache mit noch wörtlicherem Anklang an die Psalmstelle, ohne dieselbe anzuführen. Während aber nach Mk 15 24 die Teile, in welche die Kleidungsstücke geteilt, verlost werden, wird hier der überzählige χιτών verlost (vgl. das μὴ σχίσωμεν). Vergeblich bestreiten Hengst., Luth., Keil diese völlig gleichgültige Differenz, während Kritiker wie Keim und Hltzm., obwohl doch aus Joh. erst die synoptische Darstellung verständlich wird, hier eine verkünstelte Weissagungserfüllung finden, die man bei dem Logosevangelisten am wenigsten begreift. Keim sieht sogar in dem Leibrock eine tendenziöse Hinweisung auf das Hohepriestertum Christi, während Strauss das Ungenähtsein auf die Einheit der Kirche deutet. Rcpt., Treg. fügen gegen ℵB nach πληρωθῇ: ἡ λεγουσα hinzu. Auch hier ist die Psalmstelle nicht typisch von dem alttheokratischen Dulder (Meyer, Keil) oder von David (Luth., God., Whl.) genommen. Luth. bezieht nach Hofm., Weiss. II, p. 149 f. die Weissagung nur darauf, dass man seine Kleider als herrenloses Gut betrachtete, als hätte er keinen Anspruch ans Leben mehr, während Hengst., God., Keil in ihr bereits die Unterscheidung der Kleiderverteilung und Verlosung finden. Dass der Evang. gerade ἱματισμόν gleich χιτῶνα nahm (Lck., de W.), erhellt nicht. Eine einfache Schlussformel der Soldatenscene ist der Schlusssatz sicher nicht (gegen Meyer).

παρά c. dat. (1 40. 4 40. 14 23) ist der Natur der Sache nach relativ, sodass von einem Widerspruch mit Mk 15 40 (ἀπὸ μακρόθεν) keine Rede sein kann; höchstens könnte doch das Folgende voraussetzen, dass die Mutter näher getreten war (vgl. God.). Die *Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ* ist wohl die Mutter des Jakobus und Joses (Mk 15 40), und Klopas (den man gew., auch Meyer, mit Alphaeus, חלפי, Mk 3 18 identifiziert) ihr Mann. Gewöhnlich nimmt man diese Worte als Apposition zu ἡ ἀδελφή etc., wodurch die Schwierigkeit entsteht, dass zwei Schwestern denselben Namen führen. Deshalb nehmen Wieseler in StKr 1840. p. 648 ff., Lck., Lange, Ew., Laurent, neut. Stud. p. 170 f. (vgl. schon Syr. Aeth. Pers., die καί einschieben) *Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ* für sich, sodass die Frauen in zwei Paaren aufgeführt werden. Dann aber ist, da auch die Maria Magdalene ganz übereinstimmend mit Markus genannt wird, die ungenannte Schwester der Mutter Jesu wahrscheinlich die Mk 15 40 als dritte genannte Salome, d. h. nach Mt 27 56 die Mutter der Zebedäiden, und es entspricht ganz der Eigentümlichkeit des Evangelisten, dass er, wie sich selbst, so auch seine Mutter nicht mit Namen nennt. — V. **26** f. παρεστῶτα) vgl. Mk 14 70. Das ὃν ἠγάπα (vgl. 13 23) motiviert hier offenbar, weshalb Jesus mit dem ἴδε ὁ υἱός σου seine Mutter an die kindliche Fürsorge des Joh. verweist, wie er nachher (εἶτα, wie 13 5) V. **27** mit dem ἴδε ἡ μήτηρ σου dem Jünger Kindespflichten gegen seine Mutter auferlegt. Die eigenen Söhne der Maria (die Olsh., Hengst. hierdurch ausgeschlossen finden) waren noch ungläubig (7 5), und wenn Jesus auch sicher ihre baldige Bekehrung (Act 1 14) voraussah, so sieht der Evang. darin doch ein neues Zeichen seiner Liebe, dass Jesus ihm sein Liebstes anvertraute. In diesem Zusammenhange ist klar, dass das γύναι (2 4) nichts Unfreundliches enthalten kann (gegen die Künsteleien von Hofm., Luth., Hengst., Steinm. p. 200). Zu ἀπ' ἐκείνης τῆς ὥρας vgl. Mt 9 22. 15 28. 17 18: *sofort,* nachdem Jesus am Kreuze vollendet hatte, *nahm der Jünger sie zu sich in sein Eigenes* (16 32). Der Ausdruck erfordert nicht, dass er bereits ein eigenes Besitztum hatte, ihm genügt, wenn er die Maria in seine Wohnung, in seinen Familienkreis aufnahm *).

---

*) Hengst. findet in der Identifizierung der Salome mit der Schwester der Mutter Jesu nur eine »gelehrte Klügelei«; aber sie erklärt doch so natürlich die Aufnahme der Zebedäussöhne unter seine nächsten Vertrauten, wie ihren Anspruch Mk 10 37 und das spezielle Liebesverhältnis Jesu zu seinem jüngsten Vetter. Auch haben Brückn., Bäuml., Weizs., Keil, Schnz. nichts irgend Haltbares dagegen vorbringen können. Nach Ew. ist Maria die Mutter des Kleopas Lk 24 18, nach Beza dessen Frau; Euth.-Zig., Ebr., Hengst., Keil. God., Schegg nehmen willkürlich ἀδελφή im Sinne von: Schwägerin. Unnötig lassen

V. 28—37. Der Kreuzestod. — *μετὰ τοῦτο*) wie 11 11. scheinbar überflüssig unmittelbar auf das Wort Jesu an Johannes folgend, markiert notwendig eine Pause. Erst nachdem er auch dieser letzten Liebespflicht genügt, stellt sich das Bewusstsein ein (*εἰδώς*, wie 13 1), dass schon alles vollendet sei, natürlich sein ganzes Lebenswerk (17 4), zu welchem auch die Selbsthingabe in den Tod gehörte. Diese war bereits vollzogen, auch ehe der Tod selbst eintrat. Der Partizipalsatz motiviert jedenfalls, weshalb er sich noch eine letzte Erquickung gönnt, die dann auch wieder nach Gottes Rat dazu ausschlagen musste, ihn als den in der Schrift Verheissenen zu bestätigen. Zu *τετέλεσται* vgl. Mt 7 28. Lk 22 37. Das *ἵνα τελειωθῇ ἡ γραφή* bezieht Meyer mit Beng., Michael., Seml., v. Hengel (Annot. p. 62 ff.), Paul., Thol., Hofm. (Weiss. u. Erf. II, p. 146), Luth., Lange, Bäuml., Scholt., Steinm., Keil, Whl. auf *ἤδη πάντα τετέλ.*, weil um dieser Beziehung willen *τελειωθῇ* (4 34. 5 36) statt *πληρωθῇ* gewählt sei. Allein weshalb hier gerade sein Lebenswerk als Erfüllung der Schrift bezeichnet wird, ist doch nicht abzusehen, und die Wahl des *τελειωθῇ* erklärt sich auch, wenn *ἵνα* etc. von *λέγει* abhängt (Chrys., Theophyl., Euth.-Zig., Rupert. u. v., auch Lck., de W., Brückn., Strauss, B.-Crus., Baur, Hofm., Schriftbew. II, 1. p. 314, Ew., Hengst., God., Schnz.). Offenbar nämlich soll gesagt werden, dass eine letzte Erfüllung der Schrift noch fehlte, um die Erfüllung derselben in seinem Lebenswerke zu vervollständigen, weshalb auch hier, wie sonst nicht, das *ἵνα* etc. mit Nachdruck dem Hauptsatz vorangestellt, und eben nur die Erfüllung als solche betont wird, ohne die gemeinte Stelle (Ps 69 22) ausdrücklich zu zitieren. Damit auch dies Wort noch in Erfüllung gehe durch die Tränkung, die ihm infolge seines Ausrufes widerfuhr (vgl. Brückn., Ew.), durfte Jesus, ja musste er durch sein *διψῶ* diese Weissagungserfüllung provozieren. — V. 29. *ἔκειτο*) wie 2 6. Das

---

Lck., Olsh. die Frauen später nähertreten, Meyer, Keil, Whl., Luth. später sich entfernen. Tisch. schreibt nach ℵ, ℵL beide Male *μαριαμ*. Die Kritik findet in der Selbstbezeichnung als Lieblingsjünger V. 26 Eitelkeit (Scholt.), anmassende, schnöde Selbstüberhebung (Weisse). Das Testament Jesu schliesst nicht die Gegenwart der leiblichen Mutter des Evang. (vgl. z. V. 25) aus (gegen Brückn.), da Jesus nicht ihn der mütterlichen Fürsorge der Maria empfiehlt (Lck., de W.). Die Kritik macht die Maria zur Repräsentantin der Kirche, die der Evangelist seinem Lieblingsjünger in antipetrinischem Interesse übergeben lässt. Vgl. Baur, Scholten, Strauss, Keim, auch Späth in ZwTh. 1868. p. 187. Gerade weil dieser Zug aus der sonstigen Tendenz der Leidensgeschichte herausfällt, ist er nur begreiflich als eine der teuersten Erinnerungen des Verf., die sich hier hervordrängt. Nach *μητρι* hat die Rcpt. (Lchm. i. Kl.) gegen ℵBLX ein *αυτου* hinzugefügt und hat beide Male *ιδου* statt *ιδε* gegen BX, ℵBL.

Gefäss (*σκεῦος*, wie Mk 11 16. Lk 8 16), gefüllt mit Essig (*μεστόν*, wie Mt 23 28. Jak 3 8), war behufs der Löschung des Durstes der Gekreuzigten (die immer sehr daran zu leiden hatten) in Bereitschaft, nebst Schwamm und Ysopstengel, welche zur Handhabung dienen sollten. Auch Mk 15 36 erscheint es als Mitleidsthat eines Soldaten, wenn er, durch den letzten Klageruf Jesu aus Ps 22 2 veranlasst, einen Schwamm mit Essig, d. h. dem geringen sauren Wein (aus den Weinträbern), welcher den Arbeitern und Soldaten zum Getränk diente, füllte und damit den Sterbenden tränkte. Auch dort wird derselbe um ein Rohr gethan (*περιθείς*), das hier durch *ὑσσῴπῳ* (Ex 12 22. Num 19 6) näher bestimmt wird. Da der Ysop 1 bis 1½ Fuss hohe Stengel treibt (Bochart, Hieroz. I. 2, 50, Celsius Hierobot. I, p. 407 f.), so war ein solcher völlig hinreichend, um den Mund Jesu an dem nicht hohen (Salmas. de cruce p. 284) Kreuze zu erreichen. Bem. das durch die Stellung betonte *αὐτοῦ*: *sie führten es ihm zum Munde**). — V. **30**. *ὅτε οὖν ἔλαβεν* etc.) deutet an, dass Jesus selbst in dieser empfangenen Tränkung eine letzte Erfüllung der Schrift sah, durch die er nun erst ganz berechtigt war, sein *τετέλεσται* im Sinne von V. 28 auszurufen. Vgl. Beng.: »hoc verbum in corde Jesu erat V. 28, nunc ore profertur«. Auch nach Mk 15 37 starb Jesus mit einem lauten Ruf, in dem schon der Centurio einen Triumphruf zu vernehmen glaubte (V. 39). Wie der sich zum Schlummer Niederlegende sein Haupt neigt (Mt 8 20), so hier der Sterbende. Mit offenbarer Anspielung an Ps 31 6 (vgl. Lk 23 46) wird der Tod Jesu bezeichnet als eine Übergabe des Geistes an Gott (vgl. Hengst., God.). Der Evang. charakterisiert damit das Sterben Jesu als ein freiwilliges (Brückn.), sofern die Trennung der Seele (oder des Geistes) vom Leibe, die sich aber trotzdem naturgesetzlich vollzog (gegen Luth., Keil), bei ihm mit bewusstem und freiem Eingehen in den Willen des Vaters erfolgte (10 17 f.).

V. **31**. *οὖν*) kehrt zu der Erzählung von den Juden zurück (vgl. Hltzm.), die, wie sie die Erfüllung des Wortes 18 32

*) Nach Meyer weist das *ἤδη* V. 28 auf das frühe Eintreten des Todes hin, nach Luth., Keil das *εἰδώς* auf die Freiheit seines Sterbens; nach Hengst. hätte Jesus ohne die Absicht dieser Schrifterfüllung nicht eines seiner heiligen sieben Worte der Abhilfe eines bloss leiblichen Bedürfnisses gewidmet. Nach demselben bildet der Ysop der Verhöhnung — die weder hier noch in der ältesten synoptischen Darstellung stattfindet — einen merkwürdigen Gegensatz gegen den Ysop der Versöhnung (vgl. Hltzm.): nach Keim erinnert er, weil bei den heiligen Besprengungen gebraucht, an die reinigende Kraft des Kreuzesblutes und ist daher ungeschichtlich! Die Rcpt. hat nach *σκευος* ein *ουν* hinzugefügt (gegen ABLX) und schreibt statt *σπογγ. ουν μεστον του οξους* (BL, vgl. Tisch. nach ℵX ohne *του*) nach Mt 27 48: *οι δε πλησαντες σπογγ. οξ. και.*

herbeigeführt hatten, nun auch noch dazu beitragen mussten, die letzte Bewährung der Messianität Jesu herbeizuführen. Zu ἐπεί vgl. 13 29. Die παρασκευή (V. 14) erhält durch das folgende ἐν τῷ σαββάτῳ die nähere Beziehung auf den Rüsttag des Sabbat. Nach Römischer Sitte liess man die Leichname am Kreuze verwesen (vgl. z. Mt 27 58). Dagegen sollten nach Dtn 21 22f. (vgl. Joseph. Bell. 4, 5, 2) die Leichname Gehenkter überhaupt nicht über Nacht am Holze bleiben. Die Bestimmung muss aber wohl sonst wenig beachtet sein, da nicht auf sie, sondern auf den mit Sonnenuntergang anbrechenden Sabbat, der durch dies Verbleiben der Leichen am Kreuze entheiligt wäre, und auch auf ihn nur, weil er besonders gross, d. i. vorzugsweise heilig war (μεγάλη, wie 7 37), die Bitte gegründet wird (vgl. God.). Dies war er aber, weil er zugleich erster Passahtag, der 15. Nisan, war. Dadurch war er ein Sabbat in doppelter Potenz, da auch der erste Festtag als solcher den Charakter eines Sabbats hatte (Lev 23 7—15). Das Zerschmettern der Beine (σκέλη, wie Lev 11 21. Am 3 12) mit Keulen (crurifragium, σκελοκοπία), das auch als Strafe für sich vorkommt (s. Sueton. Aug. 67. Seneca de ira 3, 32), sollte den Tod beschleunigen oder sicher stellen, und zwar auf eine grausame Weise, um der Härte der Strafe nichts zu entziehen. S. Lactant. Instit. div. 4, 26. Lipsius de cruce 2, 14. Über die Aoristform mit Augment von καταγνυμι vgl. Win. § 12, 2. Dann erst konnten die Leichname fortgeschafft werden (V. 15). — V. **32**. οἱ στρατιῶται) sind, wie das οὖν zeigt, die behufs Ausführung der Bitte V. 31 von Pilatus gesandten (Storr, Kuin., Olsh., Maier, Lange, Keil, God., Hltzm.), was schon darum notwendig ist, weil ja die Wachthabenden nicht mit den nötigen Werkzeugen ausgerüstet waren. Da sie an Jesum zuletzt kamen, so ist zu denken, dass je zwei an beiden Seiten der drei Kreuze anfingen (Meyer); aber da die Vollstreckung der Exekution an den beiden Mitgekreuzigten nur im Gegensatz zum Folgenden berichtet wird, ist das kaum notwendig. — V. **33**. ὡς εἶδον etc.) Sie unterliessen also das Beinbrechen bei ihm, weil es bei einem bereits Gestorbenen (τεθνηκότα, wie Mk 15 44) zwecklos war. — V. **34**. λόγχῃ) vgl. I Sam 17 7. Weder das ἔνυξεν (Joseph. bell. jud. 3, 7, 35), das von heftigem Stossen oder Stechen steht, noch die Person des rohen Kriegsknechtes, noch die Waffe (Lanze, zur Schwerbewaffnung gehörig), noch die Absicht des Stiches lassen die zu Gunsten der Annahme eines Scheintodes erfundene Fassung von einem oberflächlichen Ritzen (Paul.) zu. Offenbar sollte der Stich, der an die Stelle des Beinbrechens trat, den Tod ganz sicher stellen. Vgl. Quintil. declam. 6, 9: percussos sepeliri carnifex non vetat. Bem. das αὐτοῦ vor τὴν πλευράν (Num 33 55. II Sam 2 16): *er stach ihm die Seite*, wahr-

scheinlich die linke, die dem vor dem Kreuze Stehenden am natürlichsten zur Hand war, und traf somit das Herz*). — αἷμα κ. ὕδωρ) ob beides gleichzeitig (so gew.) oder nach einander (Lampe, vgl. Hofm., Schriftbew. II, 1. p. 490: nach vollständiger Verblutung nur noch Wasser) herausgekommen ist, ergiebt sich aus den Worten nicht.

Willkürlich nimmt Paul. eine Hendiadys an: rötliche Lymphe (vgl. Hofm., Weiss. II, p. 158: unzersetztes, noch fliessendes Blut). Gegen V. 30. 33 ist die Annahme, dass Jesus durch den Stich gestorben sei, welcher das Pericardium mit seiner wässerigen Lymphe und zugleich die Herzkammer, aus welcher das Blut gequollen, getroffen habe (so die beiden Ärzte bei Gruner in der Commentat. de Jesu Chr. morte vera non simulata etc. Hal. 1805). Einige nehmen an, dass sich im Leichnam das Blut zersetzt hatte (de W., Win., Hase, Krabbe, Schnz. u. m.), sodass Serum, Blutwasser, und Placenta, Blutkuchen, geschieden herausgetreten sind; andere erinnern daran, dass die Lanze das Herz durchstochen habe (Beza, Calv., Grot., Wttst. u. m., vgl. Ew., nach welchem der Tod Jesu durch einen plötzlichen Herzbruch erfolgt war, während der englische Arzt William Stroud, a treatise on the physical cause of the death of Christ, London 1847, an einen Herzkrampf denkt, und Thol., welcher ausser dem Herzbeutel auch die beiden Brustfellsäcke mit ihrer in Leichen vorhandenen Flüssigkeit in Berücksichtigung zieht); Ebr. denkt an Extravasate und Sugillationen, welche durch die Muskelausdehnung entstanden, und aus welchen das Wasser herausgekommen sei, während die Lanze beim Tieferdringen auch Stellen flüssigen Blutes traf, wogegen das Voran-

---

*) Die Harmonisten (vgl. z. 1828) finden die Grösse des Sabbats V. 31 nur darin, dass er überhaupt in das Fest (Hengst., Whl.), oder dass er mit dem Garbenfest (Lev 23 10ff. zusammenfiel (s. bes. Wieseler p. 385f. 344, Luth., Keil, obwohl er selbst bemerkt, dass »Johannes vom Garbenfeste kein Wort sagt«). Vgl. dagegen selbst Schnz. Nach Keim p. 510 widerspricht die Bitte dem »humanen Geist des Judentums«, der sich in ihrem Verfahren gegen Jesum nicht gerade bewährt hat! Meyer erklärt das οὖν daraus, dass die Hierarchen, nachdem sie ihr Ziel erreicht, nun auch noch dem Sabbat sein Recht geben wollten. WH. a. R. hat nach BH Min. Vers. ἐκείνη statt — νου, das ganz mechanisch dem Vorigen konformiert ist. Nach Meyer, Hengst. sind die Soldaten die V. 23 f. Genannten, wodurch das ἦλθον ganz sinnlos (nach Meyer, Schnz. nur schildernd) wird. Gewöhnlich gründet man die entgegengesetzte Annahme wegen V. 33 auf Mk 1539, wo doch nur von dem Centurio die Rede ist. Nach Hltzm. steht dieser ganze Bericht mit Mk 1539. 44f. im Widerspruch, obwohl doch auch das Crurifragium nicht unmittelbar tötete, und die Bitte des Joseph v. Arimathia offenbar an Pilatus gestellt wurde, ehe die V. 31 erbetene offizielle Abnahme der Leichname verfügt war. Dass ein Gnadenstoss wie V. 34 gewöhnlich zu dem Crurifragium hinzukam (Michael., Seml., Kuin., Hug), ist nicht nur unwahrscheinlich, sondern widerspricht dieser Darstellung.

stehen des αἷμα jedenfalls nichts beweist (gegen Meyer). Väter und Künstler haben den Vorgang monströs ausgemalt, z. B. Prudent. Enchir. 42: beide Seiten seien durchbohrt gewesen, aus einer sei Blut, aus der anderen Wasser geflossen. S. auch Thilo ad Cod. Apocr. p. 587 f. Dass man die Erscheinung physiologisch nicht sicher erklären kann, liegt in der Natur der Sache; dass aber der Evangelist einen wunderbaren Vorgang meint (Meyer, Luth., God., Hengst., Keil nach älteren, vgl. Schnz.: ein wunderbarer Vorgang mit natürlicher Voraussetzung), ist durchaus nicht angedeutet (vgl. dagegen Calv., Ew.). Dem Evangelisten kommt es nur auf seine Bedeutsamkeit an, die freilich nicht darin besteht, dass er ein Zeichen des wirklich eingetretenen Todes ist (Bez., Grot., Lck., de W., Ew., vgl. Strauss: gegen Zweifel wie Mk 15 44, Olsh., Maier: gegen Doketen), da dieser dadurch weder bewiesen werden konnte noch durfte, sondern darin, dass das Blut das Mittel der Versöhnung ist, und das Wasser auf seine reinigende Kraft deutet (I Joh 1 7. Apk 7 14). Vgl. Calv., Hengst., Whl., Steinm. Nach Hofm., Baumg. p. 423 f. war es ein Zeichen, dass der Leichnam der Verwesung enthoben sei, nach God., Lange, dass seine Verklärung begonnen habe. Meyer deutet das Wasser auf die Taufe nach 3 5, Keil und Schnz. zugleich nach 7 38. In beiden Substanzen sahen symbolisch die beiden Sakramente Augustin, Chrys. u. v., neuerdings auch Hengst., Thol. und von der Voraussetzung der Ungeschichtlichkeit aus Weisse, Hilg., Hltzm.: Tertull., Euth.-Zig. u. m. die Wassertaufe und die Bluttaufe. Vgl. Corn. a Lap. z. St. Die neuere Kritik sieht in dem Wasser den Geist, der auf Grund des Todes Jesu mitgeteilt wird (Baur mit Bezugnahme auf 7 38 f., Scholten, Keim), und ihr folgt, natürlich unter Voraussetzung der Geschichtlichkeit, Luth., obwohl das Wasser nirgends Symbol des Geistes ist und bei der Hochzeit zu Kana sein Gegenteil bezeichnen soll. Vgl. dagegen Grimm, StKr. 1847. p. 181 ff., 1849. p. 288 ff. Die Stelle I Joh 5 6. 8, welche die Ausleger vielfach herbeiziehen, geht auf die Taufe und den Tod Jesu und kann daher die unsrige nicht erläutern (vgl. Ew.).

V. 35 ff. ὁ ἑωρακὼς μεμαρτύρηκεν) vgl. 1 34 und bem. das Perf. von dem in seiner Gültigkeit fortdauernden Zeugnis. Die nachdrückliche Berufung auf seine Augenzeugenschaft gilt nicht dem Ausfliessen von Blut und Wasser (Meyer u. d. m., auch Keil, Hltzm.), was die Zweckangabe hier, wie die Begründung in V. 36 f. schlechterdings nicht zulässt, sondern dem V. 33 f. Erzählten, wozu V. 31 f. die Einleitung bildete, und worin καὶ ἐξῆλθεν etc. nur ein Nebenzug war, der im Folgenden nicht mehr urgiert wird. Vgl. Lck., Ew., Brückn., Ebr., Schnz. Nach stehendem Johanneischen Sprachgebrauch (vgl. z. 8 16) wird dies Zeugnis eben als das eines direkten Augenzeugen ein seinem Begriff entsprechendes, wahrhaftes

genannt. Das Prädikat steht mit grossem Nachdruck voran, und das αὐτοῦ in gesperrter Stellung besagt: weil es von ihm kommt, scil. dem Augenzeugen (ὁ ἑωρακώς), von dem das καὶ ἐκεῖνος (vgl. zu 9 37) ganz objektiv, wie von einem Dritten, versichert, dass er sich der Wahrhaftigkeit seiner Aussage bewusst sei. Erst das von λέγει abhängige ἵνα (vgl. Luth.) deutet dann an, dass jener Augenzeuge eben der Schreiber des Evangeliums ist, da seine Aussage beabsichtigt, dass auch die ὑμεῖς d. h. seine Leser glauben, wie er selbst auf Grund jener Ereignisse geglaubt hat, nämlich an Jesum den Gottessohn, den Messias, indem sein Glaube dadurch ein festerer, zuversichtlicherer geworden ist. Vgl. 2 11*). — V. **36**. ἐγένετο γὰρ ταῦτα) vgl. Mt 1 22, geht auf die V. 33 f. erzählten Ereignisse und begründet die Absicht des Schreibers, durch die wahrheitsgemässe Bezeugung derselben (V. 35) zum Glauben zu führen, sofern das Eintreffen des in der Schrift vom Messias Geweissagten bei Jesu den Glauben an seine Messianität stärken muss. Damit ist die Beziehung von V. 35 auf V. 33 f. unwiderleglich erwiesen, wie am besten der Versuch von Meyer, sie zu umgehen, zeigt: weil die Thatsachen, mit denen das Ausfliessen von Blut und Wasser zusammenhing (?!), geweissagt, so sei auch in dem Ausfliessen von Blut und Wasser mit Grund und Recht der Schrift eine Glaubenserweckung zu finden! Bei dem ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ (13 18) denkt man gewöhnlich (auch Meyer, Keil, God., Schnz., Whl.) an die Verordnung in Betreff des Passahlammes (Ex 12 46. Num 9 12), aber die Annahme einer typischen Weissagungserfüllung widerspricht der Analogie aller sonst mit dieser Formel eingeführten, sowie der damit V. 37 verbundenen, weshalb man besser an Ps 34 21 (Grot., Brückn., Bäuml., Weiss, Lehrb. p. 114 Anm.) denkt. — V. **37**. καὶ πάλιν etc.). Dass auch diese Schriftstelle erfüllt werden sollte, versteht sich nach dem

*) Das καὶ ἐκεῖνος verrät also nicht die Verschiedenheit des Schreibenden von dem Zeugenden (Weisse, Schweiz., Köstl., Hilg., Tobler, Weizs., Hltzm., vgl. auch Ew., Jahrb. X. p. 88), wogegen nicht nur unter den Voraussetzungen der negativen Kritik spricht, dass der geistreiche Verf. des Evangeliums nicht so plump aus der Rolle gefallen sein kann (God.), auch nicht nur das Praesens und der offenbar auf den Schreiber gehende Absichtssatz (Meyer), sondern vor allem, dass niemand das Wahrheitsbewusstsein (οἶδεν) eines anderen bezeugen kann. Vgl. God., Schnz. Das ἵνα hängt nicht von μεμαρτύρηκεν ab (Lck.), sodass man καὶ ἀληθ. — λέγει parenthesieren müsste (vgl. Hengst.), ist auch nicht selbständig zu fassen: »und darum sollt« u. s. w. (de W.) oder elliptisch, vgl. Thol., Hengst.: und schreibt dies, damit etc. Gegen die Beziehung des πιστ. auf die Wahrheit des Erzählten (Bäuml.) spricht das καί vor ὑμεῖς und der solenne Sprachgebrauch. Die Rcpt. lässt das unverstandene καὶ vor ὑμεῖς fort (A Mjsc.) und hat πιστεύσητε (Treg. txt.), das auch hier dem πιστεύητε (ℵB Orig.) vorzuziehen sein dürfte (vgl. 6 29. 17 21).

Zusammenhange von selbst. Gemeint ist Zch 12 10, das direkt vom Messias verstanden wird. Die Stelle ist ganz abweichend von den LXX frei nach dem Grundtext gegeben. Vgl. Apk 1 7: *ὄψεται αὐτὸν πᾶς ὀφθαλμὸς καὶ οἵτινες αὐτὸν ἐξεκέντησαν.* Das *εἰς ὅν* ist attrahiert für *εἰς ἐκεῖνον ὅν* (vgl. 6 29) und nicht mit *ἐξεκέντ.* zu verbinden, da *ἐκκεντεῖν* nur mit dem Accus. verbunden wird (Jud 9 54. I Chr 10 4. Jes 14 19. II Mak 12 6). Dasselbe ist aber schwerlich in dem gew. Sinne von: erstechen genommen (Meyer: der Stich als Schluss der ganzen Mordthat), sondern im Sinne von: durchstechen. Hierauf allein kam es bei der Erfüllung der Weissagung dem Evangel. an*). Auch das letzte von der Kreuzigung Erzählte (V. 31—34) weist also in seinen Einzelheiten, die dem Evangelisten ebensowenig Äusserlichkeiten und Nebenpunkte (Lck., Brückn.) sind wie V. 24. 28, die Erfüllung der Schrift und somit die Bewährung der Messianität Jesu nach.

V. 38—42. Begräbnis Jesu. Wie V. 25—27 das Gegenbild zu V. 17—24 bildet, so dieser Abschnitt das Gegenstück zu V. 28—37. — *μετὰ ταῦτα)* wie 13 7. Das *δέ* setzt ausdrücklich die Erzählung in den Gegensatz zum Vorigen. Da nach dem Crurifragium doch noch das völlige Ableben der beiden Missethäter abgewartet werden musste, ehe das V. 31 von den Juden erbetene und von Pilatus gewährte *αἴρειν* (natürlich an allen zugleich) ausgeführt werden konnte, so blieb auch nach V. 33 f. noch Zeit für Joseph. das *αἴρειν* zu erbitten, und für Pilatus, es zu gewähren, womit die Soldaten natürlich hin-

*) Die Verordnung wegen des Passahlammes (vgl. Ew., Alterth. p. 467 f.) lautet: *ὀστοῦν οὐ συντρίψετε (-ψουσιν) ἀπ' αὐτοῦ.* Wenn Hengst. sagt, in der Psalmstelle stehe nicht der Sing. *ὀστοῦν*, so ist doch das *ἓν ἐξ αὐτῶν* nach dem Parallelgliede eben ein *ὀστοῦν*, und wenn er sagt, es fehle das *αὐτοῦ*, so fehlt umgekehrt hier das in beiden Gesetzesstellen charakteristische *ἀπ' αὐτοῦ*, während das *οὐ συντριβήσεται* nur mit der Psalmstelle wörtlich stimmt. Dass letztere auf die Lebensbehütung geht, beweist garnichts, da das NT (und besonders Joh.) nicht nach dem Zusammenhange, sondern nach dem Wortlaut die alttestamentlichen Stellen deutet. Die neuere Kritik folgert aus der gewöhnlichen Deutung, dass Jesus hier als das wahre Passahlamm dargestellt werden solle: da diese Anschauung aber in 1 29 nicht liegt, und die gesetzlichen Passahbestimmungen den heidenchristlichen Lesern schwerlich geläufig waren, ist jene Absicht von vorn herein ganz unwahrscheinlich. Meyer, Luth., Keil, Schnz., Whl. nehmen das Hinblicken auf ihn (V. 37) als Ausdruck der künftigen reuig gläubigen Anerkennung und Ersehnung des vorher so feindlich Gemordeten (mit Verweisung auf Xen. Cyr. 4, 1, 20. Soph. Elect. 913) und denken an die endliche Bekehrung Israels (Euth.-Zig., Grot. an den Tag des Gerichts, vgl. Barn. 7), indem den Juden, deren Werk die Kreuzigung war, mittelbar auch das *ἐκκεντεῖν* beigelegt werde. Aber dies ist gar kein Moment für die Weissagungserfüllung. Falsch Luther nach der Vulg.: sie werden sehen, in welchen sie gestochen haben (vgl. Baur, Hltzm.).

sichtlich Jesu dieser Mühe überhoben waren (vgl. Luth., Brückn., Schnz.)*). Zur Sache vgl. Mk 15 43. Schon Mt 27 57 wird Joseph von Arimathia als ein Jünger Jesu bezeichnet; allein das κεκρυμμένος erklärt, warum sich Mark. soviel reservierter ausdrückt. Zu dem ἐπέτρεψεν (wie Mk 5 13) scil. αἴρειν τὸ σῶμα vgl. Mk 15 45, zu dem ἦρεν vgl. das καθελών Mk 15 46. — V. **39.** τὸ πρῶτον) vgl. 10 40: *das erste Mal,* geht, wie das πρότερον 7 50, auf 3 2 und setzt nicht ein nachheriges noch öfteres Kommen voraus (gegen Hltzm.), da nur hervorgehoben werden soll, dass der Tod Jesu, der ihn und seine Sache vernichten sollte, bei Nikodemus wie bei Joseph (V. 38) die frühere Menschenfurcht überwand und sie trieb, sich offen zu Jesu zu bekennen. Zu φέρων vgl. 2 8. 4 33, zu μῖγμα Sir 38 8. Myrrhenharz (σμύρνα, wie Mt 2 11) und Aloëholz (ἀλόη nach dem Hebr. Cnt. 4 14), diese duftreichen Stoffe (Ps 45 9), kamen pulverisiert zwischen die Leinwand, in die der Leichnam nach Mk 15 46 gewickelt wurde. Die auffallende Menge (vgl. 12 3) erklärt sich hier daraus, dass die überschwengliche Verehrung in ihrer schmerzvollen Aufregung sich nicht leicht genugthat; auch lässt sich annehmen, dass ein Teil der Aromen bestimmt war, die Grabhöhle damit auszufüllen (II Chr 16 14). — V. **40.** ὀθονίοις) vgl. Hos 2 7. 11. Die Binden kann man sich aus dem σινδών (Mk 15 46) verfertigt denken, vgl. God. Zu ἀρώματα vgl. Mk 16 1. Das καθὼς ἔθος ἐστίν (vgl. Lk 1 9. 2 42) verweist auf die Sitte der Juden bei der Bestattung (ἐνταφιάζειν, wie Gen 50 2. Mt 26 12) im Gegensatz zu anderen Sitten, wie z. B. der der Ägypter (Herod. 2. 86 ff.), bei welchen die Herausnahme des Gehirns und der Eingeweide geschah, oder wenigstens die siebzigtägige Einlegung in Nitrum. — V. **41.** ἐν τῷ τόπῳ) vgl. 5 13. 6 10: in dem Bereiche, in der Gegend. Das μνημεῖον καινόν, sowie der Garten (18 1), in dem es sich befand,

---

* Man braucht daher nicht anzunehmen, die Soldaten hätten in Bezug auf Jesum wegen V. 33 f. noch einen besonderen Befehl (Hengst.) oder eine etwaige Erbittung des Leichnams durch andere (Thol.) abgewartet. Es liegt hier gar keine Schwierigkeit vor, die erst durch die Annahme eines Wechsels in der Bedeutung von αἴρειν (V. 31: abnehmen, V. 38: wegnehmen gelöst werden müsste (gegen Lck., de W.), geschweige denn, dass der Evangelist beim Einlenken in die ältere Erzählung seinem eigenen Zusatz V. 31—34 widersprüche (Keim p. 511). Von einem Widerspruch mit Mk 15 44 (Strauss) kann vollends nicht die Rede sein, da danach dem Pilatus, wie den Soldaten V. 33, der schon eingetretene Tod Jesu überraschend ist. — Tisch. liest nach ℵ cod. it. Vers. ηλθον και ηραν statt des Sing., das aber offenbar einkam, um den Subjektswechsel zu verdeutlichen und den Nikodemus (V. 39) einzuschliessen, zumal doch einer allein die Kreuzabnahme nicht vollziehen konnte, und hat αυτον statt το σωμα αυτου (vgl. Rcpt. nach AMjsc.: τ. ιησ.).

gehörte natürlich dem Joseph selbst (vgl. Mt 27 60). Offenbar war es eben die passende Lage seines Grabes, die den Joseph veranlasste, sich des Begräbnisses anzunehmen (God.), während es sich immer nicht recht begreifen lässt, wie er ihn in einem fremden Grabe bestatten konnte. Zu ἐν ᾧ οὐδέπω οὐδεὶς ἦν τεθειμ. (wie Mk 15 47) vgl. Lk 23 53. Es ist aber offenbar auch Mt 27 60 vorausgesetzt, da es so allein Jesu würdig schien*). — V. 42. διὰ τὴν παρασκ.) wegen der Eile also, welche die Nähe des anhebenden Sabbats (V. 31) gebot, hatte Joseph seine der Kreuzigungsstätte so nahe liegende, noch unbenutzte Grabhöhle dazu hergegeben. Welch seltsame Rücksichtnahme, wenn dieser Tag selbst ein hoher sabbatlicher Festtag war!

Kap. XX.

Der siebente Teil (Kap. 20) zeigt uns die Vollendung des Glaubens durch die Erscheinungen des Auferstandenen.

V. 1—10. Die beiden Jünger am Grabe. — τῇ δὲ μιᾷ τ. σαββάτων) vgl. Mk 16 2. Von den drei Frauen, die nach Markus (a. a. O.) am ersten Wochentage früh zum Grabe gehen (εἰς, wie 11 38, bei Mk ἐπί), wird nur die Maria Magd. genannt, weil das Erlebnis derselben nur soweit erwähnt wird, als es nötig ist, um zu erklären, wie die Botschaft von dem leeren Grabe an Petr. u. Joh. kam. Ihr Grabgang findet hier noch bei Dunkelheit (vgl. 6 17), also nicht erst nach Sonnenaufgang,

---

*) Zu der von den Galiläischen Frauen intendierten Salbung des Leichnams (Mk 16 1) reichte die Zeit nicht aus (vgl. V. 42), weshalb man sich nicht einmal darauf berufen darf, dass dieselben nicht wussten, was seine vornehmen Freunde gethan (Ew.), oder nach Frauenart ihrer Liebe überschwänglich genugthun wollten (Hase), um den angeblichen Widerspruch (Weisse) zu lösen. Die Kritik sieht hier nur eine erdichtete Erfüllung von Jes 53 9 (vgl. Keim p. 528), obwohl dann die Stelle doch sicher angezogen wäre (Luth.). Auf den Anfang des Lehramts (God.) kann τὸ πρῶτον nicht gehen. — Das προς τον ιησουν V. 39 (Rcpt., Treg. a. R. nach ℵ A Mjsc.) ist Erläuterung statt προς αυτον. Bem. auch wieder ωσει (Rcpt. nach A Mjsc.) statt ως, wie V. 14. WH. txt. hat nach ℵB ελιγμα statt μιγμα, das doch wohl Schreibfehler ist. Das εν vor οθονιοις V. 40 (A Mjsc.) verteidigt Meyer, weil es als entbehrlich übergangen sei. Allein da an Konformation nach den ganz unähnlichen Parallelen nicht zu denken ist, ist es nach 11 44 und den ältesten Cod. (ℵBLX it. vg.) zu streichen. Wunderlicher Weise findet Meyer in V. 41 einen Widerspruch mit Matth. Die Unbenutztheit des Grabes wird nicht hervorgehoben, um Ausflüchten des Unglaubens zuvorzukommen (Luth.), oder weil der Fürst des Lebens nicht an die Stätte der Verwesung kommen sollte (Hengst.). WH. hat nach ℵB ην τεθειμενος statt ετεθη; Tisch. lässt es nach ην — κειμενος Lk 23 53 konformiert sein.

wie bei Mark., statt. Doch vgl. Lk 24 1. Dass das Grab mit einem Stein verschlossen war (Mk 15 46), wird lediglich vorausgesetzt, und zwar ist nach dem ἠρμένον ἐκ (vgl. I Kor 5 2) gedacht, dass er die Öffnung des Grabes nach aussen ausfüllte. — V. **2.** τρέχει) vgl. Mk 5 6. Mt 28 8, malt ihren Eifer, die Schreckenskunde den Nächstbeteiligten zu bringen. Aus der Wiederholung von πρός schliesst Beng. (vgl. Luth., God., Schnz., Whl.) wohl mit Recht (gegen Meyer), »non una fuisse utrumque discipulum«. S. überh. Buttm., neut. Gr. p. 293 f. Der ἄλλος μαθητής (18 15 f.) wird hier ausdrücklich als der Lieblingsjünger bezeichnet (13 23. 19 26), nur dass statt ἠγάπα, wie 11 3, ἐφίλει steht, was Meyer empfindsamer, God. vertraulicher findet. Zu τ. κύριον vgl. 6 23. 11 2. Der Plur. οἴδαμεν kann nur daraus erklärt werden, dass sie ihre (nicht erwähnten) Begleiterinnen einschliesst (Keil, Schnz.), gerade weil V. 13, wo sie ihr individuelles Leid klagt, οἶδα steht, während sie hier zugleich Namens der anderen Botschaft bringt. Übrigens erhellt hieraus, dass sie das Grab verlassen, ehe ihre Begleiterinnen die Engelerscheinung hatten (Mk 16 5 ff.). Irgend welche Urheber des Leichenraubes wagt sie nicht zu nennen (Luth.: die Juden, die Feinde; Hltzm.: Frevlerhände, die den Leichnam an einen unreinen Ort geworfen). — V. **3.** ἐξῆλθεν) vgl. 19 17, wonach die Kreuzigungs- und also nach 19 42 auch die Begräbnisstätte ausserhalb der Stadt war. Das Imperf. ἤρχοντο steht, wie 4 30, weil sie im Hingehen begriffen gedacht sind. Denn erst V. **4** schildert, wie sie beide zwar zusammen (ὁμοῦ, wie 4 36) liefen, weil die Liebe sie trieb, sich möglichst rasch von der Thatsache zu überzeugen; aber der jugendlichere Joh. schneller (13 27) als Petrus voranlief (προέδραμεν, wie I Sam 8 11. Lk 19 4). — V. **5.** καὶ παρακύψας) vgl. Sir 14 23. 21 23. Jak 1 25. Vor dem Grabe stehend bückt er sich, beugt den Kopf durch den niedrigeren Eingang vor, um hineinzusehen, sodass er eben noch die Binden daliegen sehen kann, aber natürliches Grauen (μέντοι, wie 4 27. 7 13) hält ihn vom sofortigen Hineingehen ab. — V. **6** f. Der kühnere und raschere Petrus tritt sofort ins Grab hinein und betrachtet näher (θεωρεῖ, im Unterschiede von βλέπει V. 5) die Binden und das Schweisstuch, das Joh. noch nicht bemerkt zu haben scheint. Erst jetzt *bemerkt er, wie die Binden* (unberührt) *daliegen* (bem. das Nachstehen des κείμενα), *und* nach V. **17** *das Schweisstuch* (11 44) *nicht mit den Binden, sondern abgesondert* (χωρίς, adverb.) *zusammengewickelt* (ἐντετυλιγμ., wie Mt 27 59. Lk 23 53) *an einen* (besonderen) *Ort* (erg.: gelegt, vgl. Luth., Keil, Schnz). Hier war also kein Leichenraub geschehen, sondern der zum Leben Erweckte hatte sich seiner sowie der Binden ruhig entledigt*). — V. **8.** τότε οὖν) vgl. 11 14. 19 16.

*) Nach Hengst. sind der Kürze wegen die anderen Frauen nicht

Erst durch Beispiel und Gegenwart des Petrus ermutigt, *geht auch Joh. hinein,* der, *obwohl er der erste am Grabe gewesen war,* wie hier noch einmal aus V. 4 wiederholt wird, bis jetzt noch gezaudert hatte, *und sah,* nämlich den eben berichteten Thatbestand im Grabe (vgl. Lk 24 24). *und kam zu dem Glauben* (bem. den Aor. *ἐπίστευσεν*), dass Jesus auferstanden sei, wie aus der Begründung in V. 9 folgt. So schon Chrys., Euth.-Zig., Nonnus und fast alle neuern. Der Singular thut nur der unvergesslichen eigenen Erfahrung jenes Moments ihr Genüge, schliesst aber das gleichzeitige Glauben auch des Petrus nicht aus, welches vielmehr in dem *ᾔδεισαν* V. 9 als selbstverständlich vorausgesetzt wird. — V. **9.** *οὐδέπω*) wie 19 41, begründet, weshalb es erst des Sehens des leeren Grabes bedurfte, um sie zu diesem Glauben zu führen. Hätten sie nämlich die Schrift (d. h. die Aussage der Schrift) verstanden, dass er müsse (*δεῖ*, von der gottgesetzten Notwendigkeit, wie Mk 8 31. 9 11) von Toten auferstehen, so hätten sie es von vorn herein als zweifellos vorausgesetzt, dass Christus auferstanden sei, und nicht erst der Überführung durch das leere Grab bedurft. Dies widerspricht aber sowenig einer bestimmten Vorhersagung Jesu von seiner Auferstehung (gegen Meyer, Hltzm.), dass es sie vielmehr voraussetzt, da sie ohne dies Schriftverständnis, das ihnen erst später unter der Leitung des Geistes aufging, auch am leeren Grabe so wenig wie die Weiber V. 2 hätten zum Glauben an die Auferstehung kommen können, wenn dasselbe nicht jene Vorhersagung bestätigt hätte. Jedenfalls liegt hier ein klarer

---

erwähnt, und die Engelerscheinung, die indirekt in ihrer Botschaft liegt (!), weggelassen; Luth. mit Lange, Ew. denkt sie vorausgeeilt, und Ew. lässt sie erst auf dem Rückwege den anderen begegnen. Meyer findet mit völliger Verkennung der eklektischen Joh. Erzählungsweise einen Widerspruch mit den Synoptikern und lässt sie in dem Plur. *οἴδαμεν* sich nur »in der Aufregung« mit allen Anhängern Jesu zusammenschliessen, während Brückn. denselben nur aus dem danebenstehenden *ἦραν* erklärt (vgl. dagegen V. 13). Nach Meyer muss sie die Jünger zusammen getroffen haben wegen V. 3. Als ob es erst der Erwähnung bedurfte, dass sie sich zu dem Grabgang zusammenthaten! Tisch. schreibt V. 1 nach ℵAL *μαριαμ*. — Nach Hengst. eilt Joh. schneller, weil er Jesum mehr liebte, nach Lampe, Luth. hemmte des Petrus Schuldbewusstsein seinen Lauf. Die Kritik (auch Renan, selbst bei Annahme der Echtheit) findet hier wieder eine tendenziöse Bevorzugung des Joh. vor Petrus (Strauss, Baur, Hilg., Keim, Späth in ZwTh. 1868. p. 189 f.) trotz V. 6; in Wahrheit prägt sich in diesen charakteristischen Einzelzügen nur die lebens- und liebevolle Erinnerung des Augenzeugen aus. Wunderlich nehmen Wttst., Ammon an, dass Joh. aus Scheu vor Verunreinigung nicht in das Grab gegangen sei. Lck., Meyer, Hltzm. fassen V. 6 das *εἰς* eng mit *ἐντετυλιγμ.* zusammen: eingewickelt auf eine Stelle hin. BLX haben V. 6 nach *ἐρχεται ουν* noch *και* (Treg. txt., WH.).

Beweis vor, dass der Auferstehungsglaube nicht aus einer Deutung alttestamentlicher Stellen entstand. Vgl. Luth. gegen Strauss. — **10.** *οὖν*) da sie sich nun von der geschehenen Auferstehung überzeugt hatten. Zu *πρὸς ἑαυτούς (nach Hause)* vgl. den unechten Vers Lk 24 12*).

V. **11—18.** Maria und Jesus, zeigt, wie sich der Glaube der Jünger sofort bestätigte. — *εἰστήκει*) Dass Maria den beiden Jüngern zum Grabe nachfolgte, setzt der Bericht wieder ohne weiteres voraus; doch liegt im Ausdruck, dass sie noch mit den Jüngern beim Grabe (*πρός* c. Dat., wie 18 16) gewesen ist (gegen Meyer), und in dem *κλαίουσα* (11 31. 33), dass die Jünger zu ihr nicht von ihrem Glauben (V. 8) gesprochen haben (gegen Hengst., Ew., Whl.). Je trauriger sie über den vermeintlichen Leichendiebstahl ist, um so natürlicher ist es, dass sie nochmals hineinsieht (V. 5), um sich zu überzeugen, ob sie sich auch nicht getäuscht habe. — V. **12.** *θεωρεῖ*) wie V. 6, da sie erst durch näheres Beschauen sich überzeugen kann, dass die zwei Männer (Lk 24 4, abweichend von Mk 16 5) in Weiss (*ἐν λευκοῖς* scil. *ἱματίοις*, vgl. Mt 11 8. Win. § 64, 5). die zu beiden Seiten der Stelle, wo der Leichnam Jesu gelegen, sitzen, Engel sind. — V. **13.** *ὅτι*) *weil*, Antwort auf das *τί*. Hier bestätigt sich also (vgl. zu V. 2), dass sie bei dem Erlebnis der Frauen (Mk 16 5ff.) nicht anwesend gewesen. Vielmehr haben wir hier lediglich eine Reminiscenz an jene synoptische Geschichte, die an unrichtiger Stelle eingeflochten ist. Daher sind plötzlich die Engel da, von denen doch die Jünger nichts gesehen, sodass man fragen konnte, wo sie inzwischen geblieben (vgl. Griesbach: in den Seitengängen); denn wenn sie ihretwegen wieder erschienen, so muss ihr Erscheinen doch irgend einen Zweck gehabt haben. Aber sie geben keinerlei Auskunft; ja Maria selbst wartet garnicht ihre Antwort ab. Damit fallen alle Erörterungen über den Zweck ihrer Erscheinung (Hengst., Luth., Whl.) und den Verkehr der Maria mit ihnen (Lck.,

---

*) Das *ἐπίστευσεν* V. 8 steht nicht vom Glauben an Jesum als den Christ wie 19 35 (Hengst.), oder gar: er glaubte das, was Maria V. 2 gesagt hatte (Erasm., Luther, Aret., Jansen, Clarius, Grot., Beng., Ebr., Bäuml. u. m. nach Augustin u. Theophyl.), da die Beobachtung V. 6 f. ja gerade gegen eine Wegnahme der Leiche zeugte. Nach Hengst., God., die damit die besondere Erscheinung Jesu vor Petrus Lk 24 34 begründen, glaubte Petrus nicht; ebenso die Kritiker, die hier den Triumph des Lieblingsjüngers über Petrus sehen. In V. 9 finden Hengst., der ganz willkürlich das *ᾔδεισαν* nur relativ nimmt, und God. eine Selbstanklage. Meyer (vgl. Hltzm.) fasst auch hier das *ὅτι* gleich *εἰς ἐκεῖνο ὅτι*, vgl. 2 18, während es doch einfach den Inhalt der Schriftaussage exponiert (Ew.). In dem *προς αυτους* V. 10 (Tisch., WH. nach ℵBL) ist die Reflexion vernachlässigt, wenn nicht *αὐτούς* gemeint ist, vgl. 2 24. 19 17.

Brückn., God.) fort. — V. **14**. *ταῦτα εἰποῦσα*) wie 18 1. 38. Bem., wie der Erzähler garnicht einmal zu motivieren versucht, warum sie unmittelbar nach diesem Wort sich umwendet (1 38) nach rückwärts (6 66. 18 6). Sie weiss nicht (2 9. 5 13), dass es Jesus ist, den sie dastehen sieht, da der Gedanke an ein Wiedersehen mit ihm ihr viel zu fern liegt, um ihn sofort zu erkennen. — V. **15**. *δοκοῦσα*) wie 11 13. 31. Ihre Vermutung, dass es der Gärtner sei, lag sehr nahe, da der Unbekannte so früh hier im Garten war und sie fragte, wen sie hier suche. Daher auch die Anrede mit *κύριε* (vgl. 4 11. 12 21), die nur die natürliche Hochschätzung dessen ausdrückt, der hier Bescheid weiss und zu befehlen hat; daher das betonte *σύ*, da es doch am nächsten liegt, dass er ihn weggetragen (*ἐβάστασας*, wie 12 6). Das *αὐτόν* setzt voraus, dass er nur an den hier Begrabenen denken könne, der ihre ganze Seele erfüllt (Luth.), und das *ἀρῶ*, dass er an einen seiner nicht würdigen Ort gebracht ist, wenn er aus dem Felsengrabe entfernt worden. Daher die Reflexion darauf, dass sie ihn von dort fortbringen muss, ohne dass das *κἀγώ* betont, dass sie es mit eigenen Händen thun will, da es nur erklären soll, warum sie ihn hier sucht*).

V. **16**. *στραφεῖσα*) setzt voraus, dass sie, als sie keine Antwort erhält, sich wieder dem Grabe zugewendet hatte, nicht,

---

*) Tisch. schreibt V. 11 nach ℵ *μαριαμ*. Die Rcpt. hat nach X Mjsc. den Acc. nach *προς* statt des Dat., Lchm. streicht das *εξω* vor *κλαιουσα* nach ℵA. Tisch. lässt V. 13 nach ℵ it. vg. sah. das *και* vor *λεγουσιν αυτη* fort, obwohl es sichtlich nach dem folgenden *λεγει αυτοις* weggelassen, wo wieder B es zusetzt. Die Rcpt. setzt es V. 14 vor *ταυτα* zu. — Vergeblich suchen die Ausleger zu erraten, weshalb sich Maria V. 14 umwendet (Chrys., Theoph., Euth.-Zig.: durch das Staunen der Engel über das Nahen Jesu aufmerksam gemacht, Hengst., Luth., God., Schegg, Schnz.: voll Unruhe im Suchen nach dem Herrn keine Antwort abwartend; Lck., de W., Hltzm.: das Geräusch eines Anwesenden hörend); der Evangelist lenkt nur von der Einschaltung V. 12 f. zu der intendierten Erzählung zurück. Den Grund ihres Nichterkennens sucht man in ihrem thränenumflorten Blick (Whl., vgl. auch Hltzm.), in der Kleidung des Gärtners, die er trug (Paul., Kuin., Olsh.), und die Lck., Thol. nach Hug (Freib. Zeitschrift, VII, p. 162 ff.) gar auf das (unnachweisliche) Leidentuch des Gekreuzigten zurückführen; Meyer u. d. m. in der geheimnisvollen Veränderung der Leiblichkeit, die sich seit seiner Auferstehung kundgiebt, die ihn aber doch nicht einem gewöhnlichen Gärtner zum Verwechseln ähnlich machen konnte. Andere denken an ein Gehaltensein ihres Blickes (Calv. und schon Ammon. nach Lk 24 16, vgl. Hltzm.), oder dass er noch nicht erkannt sein wollte (Hengst., Luth.). Nach Meyer, Luth. zeugt das *κύριε* von der Ratlosigkeit ihres Schmerzes, nach Meyer setzt das *αὐτόν* voraus, dass der vermeintliche Gärtner ihre zu den Engeln geredeten Worte gehört hat, und das *κἀγώ*, dass sie in ihrer überschwänglichen Liebe ihre Kraft nicht abwägt (vgl. Luth., Whl. und schon Luther).

dass sie sich ihm noch nicht ganz zugewendet (Lck., Hengst.). Das ῥαββουνί (vgl. Mk 10 51) entspricht dem hebr. מָרִיאָם und malt lebensvoll den Moment in der buchstäblichen Wiedergabe von Rede und Gegenrede, wie das ἑβραϊστί (5 2) ausdrücklich markiert. Nicht an der Stimme (so gew., auch Meyer), die sie ja schon V. 15 vernommen hatte, sondern daran, dass der Unbekannte sie kennt, geht ihr die Ahnung auf, dass es Jesus sei, die in ihrem Ausruf freudiger Überraschung zur Gewissheit wird. — V. **17**. μή μου ἅπτου) vgl. Mk 3 10. 5 27ff., setzt eine entsprechende Gebärde der Maria voraus, die nur darauf gehen kann, dass sie durch Händedruck oder dergl. (vgl. I Joh 1 1) den menschlich nahen Verkehr mit ihm erneuern will (de W., Brückn., Thol., Keil). Warum Jesus die Berührung abwehrt, lässt sich nur aus der folgenden Begründung entscheiden, nach welcher er, wenn auch seine Auffahrt noch nicht vollendet ist, doch im Begriff steht, aufzufahren, und also seine Erscheinung nicht die Absicht haben kann, den früheren menschlichen Verkehr mit den Seinen wieder aufzunehmen*). Vgl. schon Melanth. und Luther, im wesentlichen auch Steinmeyer, Keil, Schnz. Nach dem οὔπω (2 4) fehlt das μέν, weil der Gedanke ausgeschlossen werden soll, dass das ἅπτεσθαι wenigstens in

---

*) In V. 16 ist das μαριαμ gegen die Rcpt. durch ℵBL sicher bezeugt; und auch das ἑβραϊστι in der Rcpt. (A Mjsc., Lchm. i. Kl.) nur als überflüssig weggelassen. Das μου nach dem ersten πατερα V. 17 (Rcpt., Treg. a. R. i. Kl. nach AL. *1* Mjsc.) ist aus der zweiten Vershälfte heraufgenommen. — Es ist bei dem ἅπτου nicht an einen Akt der προσκύνησις zu denken, also an ein Umfassen seiner Kniee (Lck., Maier, Lange, Hilg., Schegg, Schnz., vgl. Ew., Hltzm.), wozu schon die Anrede V. 16 nicht stimmt, oder an ein prüfendes Betasten, um sich von seiner Leibhaftigkeit zu überzeugen (Meyer, Bäuml.), da sie doch den eben für den Gärtner Gehaltenen jetzt nicht zweifelnd für einen Geist halten kann. Auch bei der richtigen Auffassung denken Luth., God. an ein Umfassen der Füsse (Mt 28 9), Hengst. gar an Umarmung. Unmöglich kann das ἅπτεσθαι geistig genommen (Lampe), oder daran gedacht werden, dass sie den Zeitpunkt seines (geistig gefassten) Wiederkommens (Kap. 14—16) gekommen glaubt (Calv., Aret., Grot., vgl. besonders Neand., God., auch Hofm.); und »festhalten« (Ebr., Steinm., Auferstehungsgesch. p. 79, doch im Grunde auch Luth.) heisst ἅπτεσθαι nicht. Jesus wehrt ihre Berührung nicht ab, weil die Berührung durch ein Weib wider das heilige Decorum wäre (Meyer), oder weil ihn seine Wunden noch schmerzten (Paul.!), oder weil er levitisch unrein (Ammon!), oder weil sein neues, auch körperlich verklärtes Leben noch so zart gewesen, dass er jede Störung von demselben habe fern halten müssen (so Olsh. nach Schleierm., Festpred. V, p. 303), oder weil er noch körperlos gewesen und erst nach der Rückkehr zum Vater einen Körper habe wiedererhalten sollen (Weisse), oder weil sein schon göttlich gewordener Körper nicht mehr der gewöhnlichen Umgangsweise entspreche (Chrys., Theodor. Mopsv., Theoph., Euth.-Zig., Erasm., Jansen u. m.).

diesem Augenblick an sich noch passend wäre. Das Perf. *ἀναβέβηκα* (313) drückt aus, dass er noch nicht durch seine Auffahrt zu dem dauernden Sein beim Vater (*πρὸς τὸν πατέρα*, wie 1617. 28) zurückgekehrt ist. Zu *πορεύου* vgl. 450. Das *πρὸς τοὺς ἀδελφ. μου* soll wohl andeuten, (vgl. auch Schnz.), dass trotz seiner bevorstehenden Erhöhung seine brüderliche Liebe zu den Seinen fortdauert (vgl. Mt 2810). Das Praesens *ἀναβαίνω* bezeichnet, dass er im Begriff ist aufzufahren (vgl. Ew.); denn allerdings gehört Jesus von seiner Auferstehung (in himmlischer Leiblichkeit) an dem himmlischen Leben an, aber der Hin- und Heimgang zum Vater, von dem er so oft zu seinen Jüngern als der Folge seines Todes geredet, ist doch so lange noch nicht geschehen, als er seine irdische Wirksamkeit noch in den sinnenfälligen Erscheinungen, in denen er die Seinen von seiner leibhaftigen Auferstehung überzeugt, fortsetzt; vielmehr ist er so lange noch im Begriffe aufzusteigen (vgl. Weiss, Lehrb. d. bibl. Th. § 154, c. Anm. 7). Beachte, wie der Art. vor dem ersten *πατέρα* nicht wiederkehrt, sondern alles in die Einheit der Person zusammenfasst. Dass aber Gott nicht nur als sein Gott und Vater, sondern auch als der ihre bezeichnet wird, soll wohl andeuten, dass auch sie einst zu ihm kommen werden, wie er jetzt zu ihm geht. Vgl. 1226. 1724. Doch ist zu bemerken (vgl. schon Beng.), dass er auch hier nicht sagt: zu unserem Vater und zu unserem Gott. Vgl. Weiss, Lehrb. p. 196. 221. — V. 18. *ἀγγέλλουσα*) nur hier; doch vgl. *ἀγγελία* I Joh 15. 311. Das *ὅτι* führt den Objektssatz ein, wie das *εἶπεν αὐτῇ* zeigt*).

---

*) Von einem positiven Hinweis auf eine Zeit, wo eine erneuerte leibliche, aber völlig entsündigte Gemeinschaft mit ihm beginnen soll (Beng.), ist in dem *ἀναβαίνειν* sowenig die Rede, wie von einem Hinweis auf die Vereinigung mit ihm im Paraklet (Calv., God.; doch im wesentlichen auch de W., Thol., Neand., Hengst., Whl. und viele andere) oder bei der Parusie (Lampe, Hofm., Luth.). Bei der richtigen Deutung des *ἀναβαίνω* ist nicht daran zu denken, dass sie ihn nicht auf seinem Wege zum Vater aufhalten soll (Köstl. p. 190, Kinkel, StKr. 1841. p. 597 ff., Baur, Keim p. 560, Ew.), und vollends unnatürlich ist, dass sie sich nicht (durch ein blosses *ἅπτεσθαι*!) von der Ausrichtung der Botschaft versäumen soll (Beza, Calv., Beng., Hofm., Lange; doch vgl. auch God.), beides bei Hltzm. Nimmt man *ἀναβαίνω* von der nahen und gewissen Zukunft (Meyer, Luth., Keil, Schnz.), so schwächt man nur die Begründung. Auch ist damit nicht gesagt, dass Joh. die Himmelfahrt auf den Auferstehungstag verlege und die folgenden Erscheinungen Jesu vom Himmel her erfolgen lasse (Weisse, Baur, Hilg., Keim, Hltzm., vgl. Kuin a. a. O.), auch nicht, dass seine Himmelfahrt mit dem Augenblick der Auferstehung beginnt, um sich nach 40 Tagen zu vollenden (God.). Nach Meyer soll das *πρὸς τ. ἀδ. μ.* auf die Vollendung ihrer Gotteskindschaft durch sein Erlösungswerk hindeuten (vgl. Hengst., God.); nach Steinm., Keil, Luth., Whl. auf ihren Eintritt

V. **19—29.** Jesus und die Jünger. Vgl. Lk 24 36—43. — *ὀψίας*) vgl. 6 16. Bem., wie nachdrücklich hervorgehoben wird, dass es an demselben ersten Wochentage war, wie V. 1. Die verschlossenen Thüren (vgl. Mt 6 6) sollen das Kommen Jesu als ein wunderbares charakterisieren, sofern die Leiblichkeit, in der er erscheint, nicht mehr an die Bedingungen irdischer Materialität gebunden war. Die Jünger (im engeren Sinne) fürchten immer noch, dass die Feindschaft der Volkshäupter sich auch gegen sie wenden werde (*διὰ τ. φόβον τ. Ἰουδ.*, wie 7 13. 19 38), zumal wenn sie wie hier durch ihre Zusammenkunft das Bestreben zeigen, das Werk ihres Meisters wieder aufzunehmen. Auch das *ἐστη* (Lk 24 36), hier in prägnanter Weise mit *εἰς τὸ μέσον* verbunden, malt ein plötzliches, unvermitteltes Stehen in ihrer Mitte (gegen Lck.). Zu dem gewöhnlichen Eintrittsgruss (*εἰρήνη ὑμῖν*: *Heil euch!*) vgl. Lk 10 5*). — **20.** *τοῦτο εἰπών*) vgl. V. 14. Zum Beweise seiner

in die Gemeinschaft seines Werkes, nach Beng. soll es zu ihrer Beruhigung wegen ihrer Flucht dienen (vgl. schon Luther. Dass ihr Verhältnis zu Gott durch ihn oder seine Erhöhung vermittelt (Hengst., God.), ist so wenig angedeutet, wie dass sein Sohnesverhältnis zu Gott sich durch die Auferstehung vollendet (Luth.). Dass Mt 28 9f. nur eine verblasste Reminiscenz der Überlieferung an unsere Geschichte ist, erkennt selbst God., und, wie es scheint, sogar Keil, während Luth. eine Verschiedenheit beider herauskünstelt, und Hltzm. hier eine Änderung jener Stelle findet. Vgl. auch Mk 16 9. — Das *μαριαμ* (ℵBL, Tisch., Treg., WH.) V. 18 ist nach V. 16 konformiert. Die Rcpt. hat das geläufigere Comp. *απαγγελουσα*; aber das *εωρακα* (ℵBX) ist Änderung des wegen *αυτη* notwendigen *εωρακεν* (Rcpt., Treg. a. R.), weil man das *οτι* als recit. nahm.

*) God., Keil, Whl. u. a. denken an Flügelthüren, als ob das Zimmer nicht mehr als einen Eingang gehabt haben könnte! Schon weil V. 26 das *διὰ τ. φόβ. τ. Ἰουδ.* nicht wiederholt wird, kann unmöglich bloss die Situation bezeichnet sein (Lck., Bäuml.), sodass man das Öffnen der Thüren einfach ergänzen könnte (Schleierm. L. J. p. 474). Freilich ist nicht gesagt, dass die Thüren sich von selbst öffneten (Hieron., Calv., Beza, B.-Crus.), oder dass er durch die verschlossenen Thüren gekommen sei, wie es viele Väter u. a. fassen (vgl. dagegen Hengst.), aber darum ist die Vorstellung nicht dunkel gehalten (de W.). Unvollziehbar ist allerdings die gangbare Vorstellung, dass die Leiblichkeit Jesu nur auf dem Wege zur Verklärung und darum, obwohl noch materiell, nicht an räumliche Schranken gebunden war (Meyer), wofür man sich vergeblich auf das Seewandeln Jesu beruft (God.). Da die Auferstehung Jesu nicht eine Wiederkehr in das irdische Leben ist, sondern der Eingang ins himmlische, wo er in verklärter Leiblichkeit fortlebt, so kann er den Jüngern in sinnenfälliger Leiblichkeit nur erscheinen, um sie seiner Leibhaftigkeit und damit seiner wahrhaften Auferstehung gewiss zu machen. Nach God. sind die *μαθηταί* die Jünger im weiteren Sinne (vgl. auch Keil). Es ist kein Grund, bei *εἰρήνη* an den Frieden zu denken, den Jesus ihnen durch sein Erlösungswerk erworben (God., vgl. Luth., Hengst.). Das *συνηγμένοι* der Rcpt. ist nach ℵABD zu streichen.

leibhaftigen Auferstehung *liess er sie die Hände* sowohl, an denen die Nägelmale zu sehen waren, *als die Seite sehen* (ἔδειξεν, wie 10 32), die der Lanzenstich getroffen hatte (19 34). Da es des Zeigens der Füsse (doch vgl. Lk 24 40) nicht bedurfte, hat man unsere Stelle mit Unrecht gegen die Annagelung der Füsse gebraucht (vgl. überhaupt z. Mt 27 35). Erst als sie dadurch (οὖν) unzweifelhaft gewiss gemacht waren, dass der am Kreuze Gestorbene leibhaftig vor ihnen stand, tritt die Freude über das Wiedersehen des Herrn ein, die derselbe 16 22 ihnen verheissen hatte. — V. **21**. οὖν) erst nachdem sie ihn als ihren lebendigen Herrn erkannt, wiederholt er seinen Gruss, der nun, als von dem Auferstandenen kommend, eine ganz neue Bedeutung für sie bekommt, und vollzieht dann ihre feierliche Aussendung, indem er dieselbe ganz wie 17 18 seiner Aussendung durch den Vater gleichsetzt und damit die Jünger als die Fortsetzer seines Werkes bezeichnet. Bem., wie ἀποστέλλειν und πέμπειν (4 34) ganz synonym wechseln. Zur Sache vgl. Lk 24 47. — V. **22**. ἐνεφύσησεν) wie Job 4 21, mit αὐτοῖς zu verbinden. Die durch die Verwandtschaft von Hauch und Geist (Ez 37 5ff.) sehr nahegelegte symbolische Handlung stellt das Übergehen des ihnen mitzuteilenden Geistes von Jesu auf die Jünger dar (Lck., de W., Schnz. nach Augustin de trin. 4, 29), wie auch das λάβετε unzweifelhaft auf einen gegenwärtigen wirklichen Empfang des die Jünger für ihren Apostelberuf (V. 21) ausrüstenden Geistes hindeutet, der Jesum für seine Amtswirksamkeit ausgerüstet hatte (1 32f. 3 34)*). —

*) Die Rcpt. hat V. 20 gegen ℵABD αυτου nach πλευραν und dafür das αυτοις zu εδειξεν heraufgenommen. Treg., WH. haben das sicher echte και vor τ. χειρας (AB). Das ο ιησους V. 21, das wegen seiner Stellung an vierter Stelle ausfiel, haben Tisch., Treg. nach ℵDLX gestrichen (WH. i. Kl.). Treg. a. R. hat nach DL das offenbar konformierte αποστελλω statt πεμπω, das Hengst. für absichtlich gewählt hält, um die zu grosse Gleichstellung zu vermeiden (vgl. auch God.). — Das wiederholte εἰρ. ὑμ. halten Kuin., Lck., B.-Crus. u. a. für ein Abschiedswort, während es Beng., Hengst., Luth., God., Keil speziell auf die den Jüngern zu erteilende Mission beziehen. Die Anhauchung V. 22 ist nicht bloss Symbol der Geistesverheissung (Chrys., Theod. Mopsv., Grot., Kuin., Neand., Bäuml. u. a.), aber auch nicht die reale Vermittelung der Geistesmitteilung (Meyer, Hofm., Schriftbew. II, 1. p. 522 f., Luth., Keil, Hengst., Whl. u. a.), oder gar die Erfüllung der Parakletverheissung (Baur, Hilg., Keim p. 614), und somit Himmelfahrt und Pfingsten auf den Ostertag verlegt (Hltzm.). Entscheidend dagegen ist schon das Fehlen des Artikels, ferner die Thatsache, dass Jesus den Paraklet vom Vater zu senden verheissen hatte aus dem Stande seiner Erhöhung bei ihm, während er jetzt noch nicht aufgestiegen (20 17), sondern noch bei den Seinen war, also seinen Stellvertreter noch nicht senden konnte (vgl. auch 7 39. 16 7), sowie dass die Paraklet-sendung allen Gläubigen verheissen wird, während es sich hier nur um

V. 23 erinnert an die den Aposteln Lk 24 47 aufgetragene Predigt der Busse zur Sündenvergebung. Die nach der ältesten Überlieferung den Gläubigen überhaupt verliehene Vollmacht, Sünden zu vergeben und zu behalten (Mt 18 18), wird hier an die V. 22 den Aposteln speziell zu teil gewordene Geistesausrüstung geknüpft, offenbar insofern, als sie kraft derselben zwischen lässlichen und Todsünden (I Joh 5 16) unterscheiden können. Zu dem Präsens ἀφίονται (von der Form ἀφίω) vgl. Apk 11 9: *erlassen werden ihnen die Sünden,* nämlich von Gott. Das Gegenteil des Loslassens bildet das Festhalten (κρατεῖν, wie Act 2 24), und das Perf. drückt aus, dass das κρατεῖσθαι auf seiten Gottes kein einzelner Akt, wie das ἀφιέναι ist, sondern einen dauernden Zustand begründet*).

---

eine Ausrüstung zu dem den Aposteln übertragenen Beruf (V. 21) handelt. Dann aber muss man eben auf die ganz unklare Vorstellung von einer teilweisen Geistesmitteilung, die am Pfingsttage ihre Vollendung fand (so gew., auch Meyer: eine ἀπαρχή des heil. Geistes), oder die unterpfändliche Verbürgung der Pfingstgabe war (Luth., Keil), oder auf andere willkürliche Bestimmungen (Euth.-Zig.: Einhauchung einer χάρις δεκτική für den künftigen Geistesempfang, Maier: Befähigung zu der Vollmacht V. 23, God.: Geist des Schriftverständnisses, Whl.: Geist seiner Weltüberwinderpersönlichkeit) verzichten und zugestehen, dass Joh. die allgemeine Geistesmitteilung (für die er auf einen bestimmten Tag nie reflektiert) anders gedacht hat, als die Apostelgesch., in der sie gerade als Mitteilung der Gnadengaben erscheint (Vgl. Weiss, Lehrb. p. 288 ff. Bibl. Th. d. NT § 155, a. Anm. 1). Diese mit den übrigen Anschauungen des Apostels von dem Zweck der Geistessendung so garnicht vermittelte Scene kann nur auf treuer Erinnerung beruhen.

*) Nach Whl. sehen sie mittelst des Geistes den Geist in den Herzen anderer und sprechen sie von der Sünde los. An die Aufnahme in die Gemeinde (de W.) oder Annahme zur Taufe (Ahrens, Amt der Schlüssel 1864. p. 31, Steiz, StKr. 1866. p. 480) ist hier nicht gedacht, aber auch von der Verleihung einer charismatischen Begabung zur apostolischen Strafzucht (Meyer, vgl Lücke, der beides verbindet) oder von der göttlichen Vollmacht zur Disziplin über die Glieder der Kirche (Schnz.) ist nicht die Rede. Hengst. denkt an die Zulassung zum Reiche Gottes und die Ausschliessung von demselben. Ganz willkürlich schwächt Luth. nach Hofm. den Gedanken dahin ab, dass mit dem Thaterweis der Versöhnung, der Verklärung Jesu, den Jüngern die Versicherung gegeben werden kann, dass die von ihnen erteilte Sündenvergebung Wahrheit ist. Dass der Evangelist ein früher gesprochenes Wort Jesu zur Erläuterung der den Aposteln gewordenen Geistesmitteilung verwendet, widerspricht dem apostolischen Ursprung des Evangeliums nicht. — Tisch. nimmt das synoptische αφεωνται (ADLX) auf, das schon wegen des parallelen κεκρατηνται so nahe lag. Lies nach B αφιονται (WH. a. R.) statt der Rcpt. αφιενται (Treg. a. R.). Zweifellos echt ist auch das τινος B, Treg. u. WH. a. R.) statt des Plur., das nach αυτοις geändert wurde, obwohl dies auf alle einzelnen Fälle geht, wo das ἀφιέναι eintritt.

V. **24 f.** *οὐκ ἦν μετ' αὐτῶν*) Warum Thomas (vgl. 11 16) bei der ersten Erscheinung nicht unter den Jüngern war, wird in keiner Weise angedeutet. Es wird nur erwähnt, um daran die Erzählung zu knüpfen (*οὖν* V. **25**), wie er die Aussage der Augenzeugen sich nicht genügen lassen wollte; für das Höchste, was sein Glaube fassen soll, verlangt er auch die sicherste Gewähr. In der Art, wie er umständlich aufzählt, was dazu erforderlich sei, liegt eine schwermütige Entschlossenheit, sich nicht durch voreilige Hoffnungen täuschen zu lassen. Wie V. 20 ist nur der Wunden an den Händen gedacht, das Verlangen nach einem Befühlen der Fusswunden wäre (gegen Lck., de W.) unnötig und indezent gewesen. Der *τύπος* ist die durch die Nägelmale markierte Spur der Kreuzigungswunden, die Thomas sehen kann, und von denen er sich durch Berührung (*βάλω τ. δάκτ. μου εἰς*, wie Mk 7 33) noch vergewissern will, während er den Ort, wo ihn der Lanzenstich traf, der unter dem Gewande liegt, nur befühlen will. Mit Unrecht betrachtet man dies Verlangen als Beweis besonderer Grösse der Wunde, da er ja die Hand nicht in die Wunde, sondern in die Seite legen will. Die Erzählung setzt also voraus, dass er um den Lanzenstich weiss. Zu *ἐὰν μή — οὐ μή* vgl. 4 48. Auf einer Reminiscenz an den Unglauben des Thomas beruhen wohl die synoptischen Züge Mt 28 17. Lk 24 41. Mk 16 14. — V. **26**. *μεθ' ἡμέρας ὀκτώ*) wohl, wie Lk 9 28. Bezeichnung einer Woche. Das *ἔσω* geht, wie aus dem *πάλιν* erhellt, auf das Haus, in dem man V. 19 versammelt war, worauf auch die, wie dort, verschlossenen Thüren deuten. Bem. die umständliche Einleitung, ganz in Analogie von V. 19. — V. **27**. *εἶτα*) wie 13 5. 19 27. Das Wort Jesu setzt ein unmittelbares Wissen von dem V. 25 Berichteten voraus, da Jesus ja offenbar nur erscheint, um den Thomas von seinem Unglauben zu heilen. In dem fast wörtlichen Anschluss an die Worte des Jüngers (V. 25) liegt etwas Beschämendes für denselben. Das *φέρε* steht vom blossen Anlegen des Fingers (*ὧδε*, wie 6 25: *hierher*). Auch hier soll er die Wunden an den Händen fühlen und sehen, die Seitenwunde, unter den Kleidern, nur fühlen. Bem. das *γίνου*: *werde nicht ungläubig, sondern gläubig.* Durch seinen Zweifel an der wirklich geschehenen Auferstehung war Thomas in Gefahr, ungläubig (an Jesum) zu werden (*ἄπιστος*, wie Apk 21 8), während er nur durch die Gewissheit seiner Auferstehung in vollem Sinne gläubig (*πιστός*, wie I Pt 1 21) werden konnte*). — V. **28**. Die Skepsis des Thomas, welcher

*) Nach Luth. hielt V. 24 den Thomas Schwermut fern (vgl. Lange, nach God. Verstimmung darüber, dass Jesus seinem Rate 11 16 nicht gefolgt war. Meyer führt sein Wort auf seine kritische Ver-

nun der wirklichen Berührung zu seinem Glauben nicht bedarf, schlägt in unumwundenes Bekennen um, nachdem dies Zeichen herzenkündenden Scharfblickes ihn überführt, dass kein anderer als der Herr (vgl. 16 30) vor ihm steht, und dass er durch seine Auferstehung zu voller göttlicher Herrlichkeit eingegangen ist. Bem. die durch die Wiederholung des Art. und des *μου* gehobene Klimax. Der Evangelist sieht in diesem Schlusswort sichtlich die Bestätigung dafür, wie die Vollendung der Selbstoffenbarung Jesu die Gläubigen zu der Erkenntnis des göttlichen Wesens Jesu geführt hat, die er an die Spitze seines Evangeliums gestellt (1 1); denn zu göttlicher Herrlichkeit kann nur der gelangen, der ursprünglich göttlichen Wesens war. — V. 29. *πεπίστευκας*) wie 1 51 fragend zu lesen (Ew., God., Hltzm.), lässt das durch das nachdrücklich vorangestellte *ὅτι ἑώρ. με* angezeigte Rügende der Worte lebendiger hervortreten: *Weil du mich gesehen hast, bist du gläubig geworden und glaubst du nun* (bem. das Perf.)*?* Das *μακάριοι* (13 17) ist ganz allgemein zu fassen und geht auf die mit dem Besitz des wahren Lebens im Glauben gegebene Seligkeit. Thomas ist, nachdem er zum wahren Glauben gelangt, von dieser Seligkeit nicht ausgeschlossen, aber er stand in Gefahr, es zu werden, weil er sich der Regel nicht unterwerfen wollte, die von jetzt ab für die Entstehung des Glaubens gilt. Die Aoriste *ἰδόντες κ. πιστεύσαντες* bezeichnen diejenigen, welche gläubig geworden sind, ohne doch erst gesehen zu haben (bem. das *καί*). Gemeint ist der Glaube an die Verkündigung der Augenzeugen, welche dem Thomas nicht genügt hatte (V. 25), im Gegensatz zu dem Glauben auf Grund selbsteigener sinnlicher Wahrnehmung. Bedeutsam steht dieser Ausspruch am Schlusse des Evangeliums; denn die ganze geschichtliche Weiterentwickelung der Kirche beruht ja auf dem Glauben, der nicht gesehen hat. Vgl. I Pt 1 8*).

---

standesrichtung zurück und findet in demselben die kecke Zuversichtlichkeit des Unglaubens, Beng., Luth. die Gewissheit, dass das Verlangte nie geschehen werde. — Tisch. stellt V. 25 nach ℵDL das *μου* vor *τ. ἥλοι.*, während die Rcpt. umgekehrt gegen ℵBDL auch das *μου* nach *χεῖρα* stellt. Das zweite *τυπον* (Rcpt., Treg. txt., WH.) statt *τοπον* (A Vers. Patr.) ist trotz seiner starken Bezeugung dem ersten konformiert. Irrig verlegen Wttst., Olsh. die Erscheinung V. 26 nach Galiläa. Dass sie aber zur Feier des Auferstehungstages versammelt gewesen seien (Luth., Lange, Keil, Schnz., Hltzm.), die Jesus durch sein Erscheinen habe sanktionieren wollen (Hengst.), oder dass sie das Wiedererscheinen des Herrn erwarteten (Luth. u. a.), wird um so willkürlicher angenommen, als es sehr unwahrscheinlich ist, dass sie inzwischen nicht häufiger beisammen gewesen sind. Lek., Schleierm. vermuten für V. 27 eine Mitteilung an Jesum.

*) Gewiss ist das Wort V. 28 ein Ausdruck tiefer Ergriffenheit

V. 30f. Schluss des Evangeliums. — *πολλὰ μὲν οὖν κ. ἄλλα*) vgl. Lk 3 18. Das *οὖν* blickt auf das ganze Leben Jesu zurück, während *μέν* das folgende *δέ* vorbereitet. Die *σημεῖα* sind, wie 2 11, die Zeichen, durch welche Jesus sich in seiner göttlichen Herrlichkeit offenbart hat. Da sie Angesichts (*ἐνώπιον*, wie Lk 13 26) der Jünger gethan sind, so können diese noch viel mehr berichten, als in diesem Buche (vgl. Apk 22 18f.) erzählt sind. Das schliesst natürlich nicht aus, dass sie auch von vielen Anderen gesehen sind, beweist aber, dass hier die Jünger im weiteren Sinne (gegen Luth.) gemeint sind. Zu diesen *σημείοις* werden offenbar auch die Erscheinungen des Auferstandenen gerechnet (Hengst.), die also nicht natürliche Beweisungen seiner Rückkehr ins irdische Leben sind. — V. 31. *ταῦτα δέ*) sc. *τὰ σημεῖα*, blickt auf das ganze Werk zurück, das ja die göttliche Herrlichkeit Jesu bezeugen wollte (1 14), und geht auf die Auswahl der Wunder, die in diesem Buche erzählt sind, und zu denen das Selbstzeugnis Jesu nur gleichsam den Kommentar bildet. Der Zweck desselben war, dass die Leser, für die das Buch bestimmt ist, und die als ein bestimmter Leserkreis gedacht sind (gegen de W.), zu dem Glauben gelangen sollen (19 35), dass Jesus der Messias sei, was hier ausdrücklich dahin erklärt wird, dass er der ewige gottgleiche Sohn (im Joh. Sinne) ist. Mit diesem Glauben ist unmittelbar das wahre Leben gegeben (*ἔχητε*, wie 6 40. 47), das in seinem Namen (3 18) beruht, sofern derselbe besagt, wer Jesus ist, und erst wenn man auf Grund dessen in ihm die vollendete Gottesoffenbarung geschaut hat, dies Leben beginnt*).

---

und mächtigen Affektes, kein dogmatisch formuliertes Bekenntnis (vgl. Lck.), aber deswegen keine Übertreibung (Ew.), da Jesus es V. 29 annimmt (Erasm.: Agnovit Christus utique repulsurus, si falso dictus fuisset Deus). Trotz des *εἶπεν αὐτῷ* fassen Theod. Mops., die Socinianer und Paul. das Wort als an Gott gerichteten Ausruf. Die Rcpt. hat nach A Δ Mjsc. *και* vor *απεκριθη*. Luth., Keil, Schnz. fassen das Wort Jesu V. 29 als blosse Bestätigung seines Glaubens, Paul. sogar als Belobung; aber der Gegensatz (vgl. Whl.) zeigt, dass es eine, wenn auch noch so milde Rüge enthält (vgl. de W.). Die Aoriste bezeichnen nicht das Pflegen (Lck.), welcher Gebrauch im NT nicht vorkommt. Der Gegensatz ist nicht der des Glaubens um des äusserlich Geschehenen willen und des seines Inhalts an sich gewissen Glaubens (Baur, vgl. Scholt., Hltzm.). Die Rcpt. hat gegen alle Mjsc. nach *με* den Voc. *θωμα* eingeschaltet. Die Reflexionen darüber, ob Thomas die Geistesmitteilung V. 22 noch nachträglich erhalten habe (Meyer) oder nicht (Luth., Keil), sind ungehörig.

*) Wenn andere bei diesen *σημείοις* ausschliesslich oder wenigstens, wie Schleierm., vorzugsweise an die documenta resurrectionis (vgl. Act 1 3) denken (Chrys., Theophyl., Euth.-Zig., Rupert., Luther, Beza, Calov, Maldon., Seml. u. m., auch Kuin., Lck., Olsh., Lange, Baur, Ew. u. m.), so entspricht dem weder das allgemeine und absolute *σημεῖα* an sich,

Kap. XXI.

Da das Evang. in 30 30f. seinen förmlichen Schluss hat, so erscheint Kap. 21, obwohl es in allen Zeugen enthalten und darum wohl schon vor dem Ausgehen desselben in einen weiteren Leserkreis mit ihm verbunden ist, als ein Nachtrag, dessen Zweck, ein Missverständnis des Wortes Jesu V. 22 zu verhüten, in V. 23 klar zu Tage liegt. Schon dieses Motiv, das jedenfalls am verständlichsten ist, wenn der eben eingetretene Tod des Johannes mit jenem Wort nach seiner gangbaren Auffassung in Widerspruch zu stehen schien, während die Richtigstellung der Sache »für den Fall seines noch zukünftigen Todes« (Meyer) doch recht unnatürlich ist, spricht für die Abfassung von einer fremden Hand, welche durch die Erwähnung der Zebedäussöhne in in V. 2 bestätigt wird. Man kann zugeben, dass die Klagen über den Mangel der Johanneischen Klarheit und Anschaulichkeit, sowie über das Unpassende der Selbstbezeichnung in V. 20 ebenso subjektiv sind, wie der Beweis aus der »Johanneischen Zartheit« von V. 15—17 (Meyer) für die Echtheit des Ganzen, und dass die Sprache neben manchem Eigentümlichen auch viel echt Johanneisches hat (Vgl. darüber Tiele, Annotationes in loc. nonn. ev. Joh. Amst. 1853, p. 115 ff. und zuletzt Eberhardt a. a. O. p. 73 ff.). Aber das erklärt sich ja daraus, dass dieser Nachtrag jedenfalls noch im Johanneischen Kreise, auf Grund seiner Erzählungen des Ereignisses und im Anschluss an die Weise des Evangelisten verfasst ist (vgl. besonders Ew. und schon Grot.). Da nun V. 24 f. selbst von den meisten, welche die Johanneische Abfassung des Kap. verteidigen, für einen Zusatz von fremder Hand erklärt und nur noch von Weitzel (StKr. 1849. p. 601 ff.), Lange, Hoelem., Hengst., merkwürdiger Weise auch von Meyer (der wenigstens V. 24 halten will, vgl. auch Schnz.) verteidigt werden, so liegt es immer am nächsten, dieser Hand auch das ganze Kap. zuzuschreiben *). Die

---

noch das Prädikat *πολλὰ κ. ἄλλα*, da Christus auch nach unserem Evang. jedenfalls nur einzelne Male erschienen ist (weshalb eben Baur V. 30 f. willkürlich für unecht erklärt), noch endlich *ἐποίησεν* und *ἐν τῷ βιβλ. τούτῳ*, welches zeigt, dass Joh. den Inhalt seines ganzen Evangeliums im Auge hat. In dem *ἐν τ. βιβλ. τ.* liegt kein Gegensatz gegen die anderen Evang., die der Verf. ergänzen wollte (God., vgl. Hengst.). Von Heidenbekehrung (Hilg.) ist V. 31 nicht die Rede. — V. 30 fügt die Rcpt. *αυτου* nach *μαθητων* hinzu (vgl. WH. a. R. nach ACDLX Mjsc.). V. 31 lies *πιστευσητε* (Rcpt., Treg. txt.) statt des *πιστευητε* (ℵB), vgl. 19 35.

*) Bestritten wurde die Abfassung durch den Verf. des Evangeliums (unter mancherlei Modifikationen) von Grot., Cleric., Hamm., Seml., Paul., Gurlitt (Lection. in NT Spec. III, Hamb. 1805), Bertholdt, Seyffarth (Beitr. zur Spezialcharakt. der Joh. Schriften, Lpz. 1823. p. 271 ff.), Lck., Schott, de W., Credn., Wieseler (Diss. 1839: Johannes Presbyter habe das Kap. nach dem Tode des Apostels geschrieben),

Kritik sieht die Tendenz des Stückes auch hier in der Gegenüberstellung des Petrus und Joh., hat sich aber noch nicht einigen können, ob das Haupt der Römischen Kirche gegen das der Kleinasiatischen herabgesetzt (Baur, Schwegl., Zeller, Hilg.) oder restituiert werden soll (Volkm., Schenk., Spaeth, Keim p. 562 f.). Vgl. dagegen bes. Bleek. Ebenso erkünstelt sind aber auch die kirchengeschichtlichen Beziehungen des Abschnitts bei Luth. (vgl. auch Hengst., God.) und der Versuch, in ihm ein Seitenstück zum Prolog nachzuweisen (Hoelem., Bibelstud. II, p. 61 f., Lange, Hengst.).

V. **1—14.** Der wunderbare Fischzug. — *μετὰ ταῦτα*) wie 5 1. 6 1. 7 1, der Natur eines Nachtrags gemäss an die letzte Geschichte vor dem Schlusse 20 30 f. anknüpfend, um noch eine neue Erscheinung Jesu vor den Jüngern analog den 20 19. 26 erzählten anzuknüpfen (bem. das *πάλιν*). Dass das *ἐφανέρωσεν* hier oder irgendwo das sichtbare Hervortreten Jesu aus der Sphäre der Unsichtbarkeit, in welcher er sich als der bereits Verklärte bewegt (Luth., Thol., Brückn., Keil, God., Hltzm., vgl. de W. nach Euth.-Zig.: aus einer geisterhaften Existenz, Meyer nach Chrys.: aus einer der Verklärung näher gerückten, aber noch materiellen), bezeichnet, ist völlig unnachweislich. Dass es sich bei der Kundmachung seiner Person (Hengst.: wie 7 4) um seine Kundmachung als des Auferstandenen handelt, zeigt das *πάλιν* (vgl. auch zu V. 14), und zwar wird dieselbe überschriftlich bezeichnet als auf dem (*ἐπί* c. Gen.) See Tiberias (6 1) erfolgt, wo ihn ja die Jünger an dem wunderbaren Fischzug erkennen (V. 7). Vgl. Vigel. Die Art, wie mit dem *ἐφα-*

Schweiz., Bleek, Ew., Bäuml., Chastand (l'apôtre Jesu et le IV. évang. 1888), Schwegl., Zeller, Baur (weil es zur Hauptidee des Ganzen nicht passe), Köstl., Keim, Scholt. u. m. Verteidigt ist der Johanneische Ursprung ausser den oben Genannten von Calov, R. Simon, Mill, Wttst., Lampe, Michael., Krause (Diss. Viteb. 1793), Beck (Lps. 1795), Eichh., Kuin., Hug, Wegsch. (Einl. in d. Ev. Joh.), Handschke (de *αὐθεντίᾳ* c. 21 ev. Joh. e sola orat. indole dijud. Lps. 1818), Erdmann (Bemerk. über Joh. 21. Rostock 1821), Weber (authentia — — argumentor. intern. usu vindic. Hal. 1823), Guerike, Redding (Disput. Groning. 1833), Fromm., Thol., Olsh., Klee, Maier, B.-Crus. (nicht entschieden), Luth., Laurillard (Disp. L. B. 1853), Ebr. (z. Olsh.), God. (zweifelnd), Steinmeyer, Keil, Vigelius (Hist.-krit. onderzoek naar den schrijvers van Joh 21. Leiden 1871), und die Abfassung des ganzen Kap. mit Einschluss von V. 24 f. durch den Evangelisten selbst von Bretschn. p. 182 und Hilg. (vgl. auch ZwTh. 1868. p. 441 ff.) im Interesse der Unechtheit des Evangeliums. Vgl. noch M. Eberhardt, Ev. Joh 21. Lpz. 1897, der Kap. 21 (mit Ausschluss von V. 24 f.) auf die Hand des Evangelisten zurückführt, freilich unter der Voraussetzung, dass derselbe ein Schüler des Apostels war. Auch lässt er mit Rohrbach (d. Schluss des Markusev. 1894) den angeblich verlorenen Markusschluss zu Grunde liegen.

νέρωσεν δὲ οὕτως (vgl. Mt 1 18) von dieser Ankündigung einer neuen Erscheinung zu ihrer speziellen Darstellung übergeleitet wird, liesse sich aus dem Charakter des Nachtrags erklären. — V. 2. *ἦσαν ὁμοῦ*) vgl. 20 4, beginnt die Erläuterung der Umstände, unter welchen die Erscheinung stattfand: *es waren beieinander*. Während Simon Petrus ganz wie 20 2. 6, und Thomas wie 11 16 eingeführt wird, fällt auf, dass Nathanael (1 46ff.) hier erst als aus Kana in Galiläa (2 1. 11. 4 46) stammend (*ἀπό*, wie 1 46) bezeichnet wird. Ganz der sonstigen Art des Evangelisten, sich selbst einzuführen, widerspricht aber die Nennung der Zebedäussöhne (Mk 10 35. Lk 5 10), und dies genügt vollständig zum Beweise, dass hier eine andere Hand die Feder führt. Die beiden anderen Jünger (*ἐκ τ. μαθητ.*, wie 1 35) bleiben ungenannt. Ganz eigentümlich ist auch, dass V. 3 die für die folgende Erzählung ganz bedeutungslose Art, wie diese sieben Jünger auf den See gekommen waren, ausführlich exponiert wird. Petrus erklärt, er gehe fischen (*ἁλιεύειν*, wie Jer 16 16), und die anderen wollen mit ihm gehen. Er war wohl der einzige, der selbständig das Fischergewerbe trieb (Keil). Die Jünger sind zu ihrem irdischen Berufsgeschäft zurückgekehrt. *Sie gingen* also aus dem V. 2 angedeuteten Ort, wahrscheinlich Kapernaum, *hinaus an den See und bestiegen das Fahrzeug* (6 24), das sie zum Fischen brauchten. Bei Nacht war sonst ergiebiges Fischen; *aber in jener Nacht fingen sie nichts* (*ἐπίασαν*, wie Cnt 2 15. Apk 19 20. anders sechsmal im Evang.), wie Lk 5 5. Diese Bemerkung bereitet natürlich den wunderbaren Fischzug vor*).

---

*) Das *ἐπί* c. Gen. V. 1 kann nicht wie 4 6 bezeichnen: am Ufer, das über dem See ist (Meyer), weil dort der Dat. steht. Luth., God. sehen in dem *οὕτως* (wofür Hengst. 19 24 anführt) feierlichen Nachdruck, den Meyer durch die Entstellungen der Tradition (V. 23) motiviert findet. Hengst. findet in der Bezeichnung des Nath. V. 2 eine Anspielung an das Hochzeitswunder, dessen Gegenstück das Folgende sei; Meyer erklärt das unjohanneische *οἱ τοῦ Ζεβ.* damit, dass sich dem Evang. nur hier Gelegenheit bot, in einer Reihe von Namen sich selbst und seinen Bruder mit aufzuführen, Keil damit, dass er neben dem *ἄλλοι* nicht *ἄλλος μαθ.* schreiben konnte. Darin, dass die Zebedäiden nicht nach Petrus, sondern zuletzt (?) genannt sind, findet Meyer mit Luth., God. ein Zeichen der Abfassung durch Joh. Luth. hält die *μαθηταί* für Apostel (vgl. Hengst., Schegg: Andreas u. Philippus), Meyer für Nichtapostel (vgl. God.: Aristion u. der Presb. Joh.); nach Schnz. standen sie dem Apostel weniger nahe, nach Keil hat der Evang. den »Grundsatz«, nur die zu nennen, die gelegentlich redend oder handelnd hervortreten. Hengst. findet die Siebenzahl bedeutsam. Treg. a. R. hat nach ℵD *υἱοι ζεβ.* statt *οι του*. In der Initiative des Petrus V. 3 sieht Hengst. eine Hindeutung auf seinen geistlichen Primat, God. auf seine Raschheit, Whl. auf seinen Thätigkeitstrieb. Hengst., Hilg. sehen in der resultatlosen Nacht nach Weitzel eine Hinweisung

V. **4.** *πρωΐας*) vgl. Mt 27 1, nie bei Joh. (statt *πρωΐ*): *als es Morgen ward, stand Jesus* plötzlich *am Ufer;* ganz wie 20 19. 26 (bem. das *ἔστη* mit dem prägnanten *εἰς*). Zu *οὐ μέντοι* vgl. 20 5. Dass sie Jesum nicht erkennen (wörtlich wie 20 14), erklärt sich hier in der Ferne und im Morgengrauen ganz natürlich. — V. **5.** *παιδία*) vgl. I Joh 2 13. 18. Das *μή τι* (4 29. 8 22. 18 35) setzt eine verneinende Antwort voraus: *ihr seid doch nicht* (bereits) *im Besitz von Zukost?* Die Frage deutet an, dass sie Fische (worin gewöhnlich die Zukost bestand) zum Frühmahl brauchen, dass er aber, wenn sie damit versorgt sind, ihnen nicht mit seinem Rate zu Hilfe zu kommen brauche. Zu *οὖν* vgl. 1 21. 7 12. — V. **6.** *εἰς τὰ δεξιὰ μέρη*) vgl. Eph 4 9. Sie hatten also bisher auf der linken Seite des Fahrzeugs gefischt, und Jesus weiss auf schlechthin wunderbare Weise, dass sie auf der rechten einen Zug thun werden. Zu *βάλλειν τὸ δίκτυον* vgl. Mt 4 18. Mk 1 18f. Die Jünger halten den Fremden für einen der Fischerei Kundigen und folgen ihm. Bem. das schildernde *ἴσχυον* (vgl. Mk 5 4). *Sie vermochten es nicht mehr* wie vorher, wo es leer und leicht war, aus dem Wasser *heraufzuziehen von wegen* (*ἀπό*, wie Mt 13 44. 14 26) *der Menge der Fische* (vgl. Lk 5 6)*). — V. **7.** *ὁ κύριός ἐστιν*) Nach dem *οὖν* ist es offenbar der wunderbar reiche Fischzug, woran der Lieblingsjünger (vgl. 13 23), seiner sinnigen Natur entsprechend, zuerst den Herrn erkennt, während der rasche Petrus sofort

---

auf die vergebliche Arbeit der Urapostel an den Juden, Luth. darauf, dass sie ohne Weisung des Herrn auf eigene Faust ihren Beruf nicht erfolgreich beginnen können. Die Rcpt. hat nach ganz schwacher Bezeugung *ανεβησαν* st. *ενεβ.* und ein *ενθυς* (A Mjsc.) nach *πλοιον.*

*) Das Nichterkennen erklären Meyer, Schnz., Hltzm. auch hier aus dem völlig veränderten Zustand des Auferstandenen (den sie doch nach seiner wiederholten Erscheinung kennen mussten, weshalb Eberh. diese Erscheinung für die erste hält); nach Chrys. will er sich nicht zu erkennen geben (vgl. Luth., Hengst., God., Keil, weshalb er auch nicht, wie 13 33, *τεκνία* sagt). Nach Meyer nehmen die Jünger das *παιδία* als freundliche Bezeichnung des Dienststandes (vgl. Nonn., Euth.-Zig.), nach Chrys., Euth.-Zig., Lampe, Thol. geriert er sich als Handelsmann, nach Luth., God., Schnz. als einer, der für sich Fische zum Frühstück kaufen will (vgl. Hengst.: weil ihn nach geistiger Speise hungert!). Die Frage involviert noch nicht, dass er mit ihnen das Mahl halten will (Meyer). — Die Rcpt. hat V. 4 das *γινομ.* (ABCL) nach dem Hauptverbum in *γενομ.* konformiert. Tisch. schreibt nach ℵADLX *επι* statt *εις*, wie die Rcpt. nach jüngeren Mjsc. V. 11 *επι της γης* (Meyer) statt *εις την γην* hat; Treg. a. R. hat nach ℵLX *εγγωσαν* statt *ηδεισαν.* Nach de W., Hengst., Hltzm. soll V. 6 die Rechte glückbedeutend sein! Die Allegoristen finden hier die Erfolge der Heidenmission angedeutet (vgl. noch Hltzm.). Das *λεγει αυτοις* v. 6 (Tisch. nach ℵ cod. it. Vers.) statt *ο δε ειπεν αυτοις* ist wohl nach V. 5 konformiert. Die Rcpt. hat das *ισχυον* dem *εβαλον* entsprechend in *ισχυσαν* konformiert (AXΔ Mjsc.).

zu ihm eilt (vgl. Chrys.). Um aber nicht unanständig vor Jesu zu erscheinen, nahm er vorher einen Überwurf (ἐπενδύτης, wie I Sam 18 4. II Sam 13 18) um, indem er ihn mittelst eines Gürtels am Leibe zusammenfasste (διεζώσατο, wie Ez 23 15). Das parenthetische ἦν γὰρ γυμνός bezeichnet nicht völlige Nacktheit (Theoph.), die selbst bei Barbaren schimpflich gewesen wäre, sondern schliesst nach häufigem Griechischen Gebrauch (vgl. Mt 25 36. 38. 43 f.) die Bekleidung mit einem Schurze (Nonn., God.), ja mit dem Hemde (so gew., auch Meyer), nicht aus. Das ἔβαλεν ἑαυτόν veranschaulicht die rasche Entschiedenheit. — V. 8. τῷ πλοιαρίῳ) vgl 6 22: *sie kamen mittelst des Schiffleins*, in dem sie sich befanden (Eberh.). Das γάρ in der Parenthese giebt den Grund an, weshalb sie das Fahrzeug nicht verliessen: sie konnten auch so schnell genug das Ufer erreichen, da sie nicht mehr fern vom (μακρὰν ἀπό, wie Mt 8 30) Lande waren, sondern etwa (vgl. das ἀπό 11 18) 200 Ellen (d. h. ½ Stadium = 300 Fuss = 100 Meter s. Herm., Privataltert. § 46, 7). Das σύροντες (II Sam 17 13. Apk 12 4. Act 17 6) schildert das schwere Mitschleppen des mit Fischen gefüllten Netzes (τ. δίκτυον τ. ἰχθ.*). — V. 9. ὡς οὖν) wie 4 1. 40. Zu ἀπέβησαν erg. ἀπὸ τοῦ πλοίου, vgl. Lk 5 2. Das εἰς τὴν γῆν korrespondiert dem εἰς τὸ πλοῖον V. 3. Der Evang. berichtet einfach, was sie dort sahen, nämlich: *ein daliegendes Kohlenfeuer* (18 18) *und daraufliegende Zukost* (d. i. Fischwerk, vgl. 6 9. 11) *und Brot;* beides kollektiv gedacht. Wer das Frühmahl gerüstet, und wo Brot und Fische dazu hergekommen, sagt der Erzähler nicht; aber da Petrus bereits bei Jesu war, denkt man am natürlichsten an ihn, der es im Auftrage Jesu gethan (vgl. Bäuml.). Dass Jesus V. 10 noch von den Fischen, die sie (ὧν, attrahiert für ἃ) eben jetzt gefangen, herbeibringen heisst (ἐνέγκατε, wie 2 8. 4 33), weil der Vorrat

---

*) Joh. erkennt Jesum nicht an der Stimme (de W.) oder durch Erinnerung an den Fischzug Lk 5 (Keil). Jedes übergezogene Kleid kann ἐπενδ. heissen; es war aber nach Nonn. und Theophyl. bei den Fischern und nach dem Talmud, welcher selbst das Wort אפונדתא sich angeeignet hat, bei den Arbeitern überhaupt ein leinenes Kleidungsstück (etwa ein kurzer Kittel, eine Bluse), welches nach dem Talmud mit Taschen versehen über dem Hemde getragen wurde. Nach Euth.-Zig. reichte es bis auf die Kniee und war ohne Ärmel, keinesfalls ist es gleich χιτών (Kuin., Bretschn.). Falsch Hengst.: er gürtete sich an dem ἐπενδ. (vgl. Euth.-Zig., Kuin.: er gürtete ihn auf) des leichteren Schwimmens wegen, da das Med. mit Acc. eines Kleides immer heisst: sich womit umgürten. Nach Grot., Gerh. u. a. wandelte er auf dem Wasser. Die Parenthese in V. 8 kann der Wortstellung nach nicht erklären, weshalb sie das Netz nachschleppen, statt es ins Boot heraufzuziehen (God.). Dass das τ. πλοιαρ. örtlicher Dativ sei (Meyer, Hltzm.), wird ganz unnötig angenommen.

für den durch die sechs Jünger vermehrten Kreis nicht ausreichte, schliesst jeden wunderhaften oder symbolischen Charakter des Mahles aus. — V. **11.** *ἀνέβη*) scil. auf das Schiff (de W., Hengst.), das wohl bereits ans Ufer gezogen war (Meyer). Wenn Petr. zunächst dem an alle gerichteten Befehl Jesu gehorcht, so ist doch damit gewiss nicht ausgeschlossen, dass die anderen mithalfen (gegen Meyer, der darauf reflektiert, dass es leichter war, das volle, *μεστόν*, wie 19 29, Netz allein auf's Land, als es aus dem Wasser ins Schiff heraufzuziehen V. 6). Sowohl die Zahl der Fische, die schon darum nicht erdichtet sein kann, weil es keine irgendwie runde oder bedeutsame Zahl ist, als die Grösse derselben malen den überreichen Segen des Fischfangs, der trotzdem (*τοσούτων ὄντων*, vgl. 12 37) glücklich eingebracht ward. Zu *ἐσχίσθη* vgl. Mk 15 38 *). — V. **12.** Das *ἄριστον*, zu dem Jesus auffordert (*δεῦτε*, vgl. 4 29), ist nach V. 4 sowenig wie Mt 22 4. Lk 11 38 die Hauptmahlzeit (gegen Hengst.), sondern das Frühstück. Ehrfurchtsvolle Scheu (vgl. schon 4 27) vor der Erscheinung des Auferstandenen benahm ihnen den Mut (*οὐδείς ἐτόλμα*, wie Mk 12 34), sich aus seinem eigenen Munde bestätigen zu lassen (Hengst.), was ihnen längst zur Gewissheit geworden war. Das starke *ἐξετάσαι* (eig. auskundschaften, vgl. Sir 11 7. 13 12. Mt 2 8. 10 11) giebt den Gesichts-

*) Die Erzählung, die keineswegs unklar ist (de W.), sondern sich nur bei unwesentlichen Zügen nicht aufhält, ergiebt bei V. 9 kein Wunder, mag man nun nach Chrys., Theoph. auf Hervorbringung aus nichts oder nach Niceph., Luth. auf Engeldienst raten oder mit den meisten das wunderbare Wie unbestimmt lassen (vgl. noch Hltzm.). Dass Jesus selbst das Mahl zugerüstet hat, weil die Jünger bei ihm das Mahl halten sollen, ergiebt die Erzählung durchaus nicht (gegen Meyer). Annahmen einer symbolischen Bedeutung, die bald an das Abendmahl (Augustin), bald an die Stärkung der Jünger während ihrer irdischen Berufsarbeit (Luth., God.), bald an das Mahl im Reiche Gottes (Weitzel, Olsh., Hengst.) denken, sind leere Spielerei. Beza, Hengst., God. bestehen darauf, *ὀψάριον* und *ἄρτον* singularisch zu nehmen. Auch dass die glückliche Einbringung des Fanges V. 11 durch ein Wunder Jesu bewirkt sei (Meyer, Luth.), steht nicht da. Die Zahlangabe hat von Alters her viel Spielereien verursacht. Schon Sever., Ammon., Theoph. deuteten die 100 auf die Heiden, die 50 auf die Juden und die 3 auf die Trinität. Hieron. sah darin nach Oppian (der aber nur c. 150 angiebt) die Gesamtzahl der Fischarten, welche die Universalität des apostolischen Wirkens abbilden soll (vgl. Köstl., ThJ. 1851. p. 195, Hilg., Holtzm., Eberh., der aber deshalb die 3 streichen will). Hengst. verweist noch nach Grot. auf II Chr 2 17. Die neueren Kritiker (Egli, Volkm., Späth, Noack, Keim s. Gesch. Jesu III, p. 564, Anm. 1) finden hier gar ein Zahlenrätsel nach Art von Apk 13 18, das sie in verschiedener Weise auf Petrus deuten. Die Ratlosigkeit ist der beste Beweis, dass die Zahl nicht erdichtet sein kann. Das *ουν* nach *ανεβη*, das in der Rcpt. fehlt (Treg. a. R. i. Kl.), ist wohl in ℵBCLX aus V. 9 eingekommen, da die Rcpt (A Δ Mjsc.) es V. 13, wie so oft, zusetzt.

punkt an, aus welchem die ehrerbietige Schüchternheit nicht zu fragen wagte. Dann könnte aber allerdings in dem *σὺ τίς εἶ* (vgl. 1 19. 8 25) liegen, dass sie eigentlich nicht nach seiner Person, sondern nach seinem Wesen, dem »Geheimnis seiner Existenz« gern gefragt hätten (vgl. Eberh.). Bem. die Constr. ad synesin in dem pluralen *εἰδότες*. — V. **13**. *ἔρχεται*) scil. zum Kohlenfeuer; er muss also noch abseits gestanden haben (Meyer), oder, um die Jünger zu rufen (V. 12), ihnen näher getreten sein (Hengst.). Der Art. vor *ἄρτον* und *ὀψάριον* weist auf V. 9 zurück, und beides ist, wie dort, kollektiv gedacht. Jesus macht den Wirt, wie in alter Zeit. Zu *ὁμοίως* vgl. 6 11. — V. **14**. *τοῦτο ἤδη τρίτον*) *diesmal bereits zum dritten Mal.* Vgl. z. II Kor 13 1. Es blickt auf die beiden Erscheinungen vor den Jüngern (20 19ff. 26ff.) zurück und setzt voraus, dass inzwischen keine stattgefunden hatte, ohne spätere auszuschliessen. Hier wird nun direkt gesagt, dass es sich um eine Kundmachung des Auferstandenen handelte. Der ausdrückliche Abschluss der V. 1 angekündigten Erzählung deutet an, dass sie nur die Einleitung zu dem folgenden Gespräch bildet *).

Die Erzählung vom wunderbaren Fischzuge kann so wenig als eine freie Umdichtung von Lk 5 2ff. genommen werden (Strauss, Weisse, Schenk., Hltzm. u. m.), dass vielmehr dort eine antizipierte Reminiscenz an unsere Geschichte zu sehen ist. Der bald sehr ausführlich, bald nur skizzenhaft dargestellten Geschichte hat man von jeher gern, aber ohne Grund, etwas besonders Geheimnisvolles, »Dämmeriges« beigelegt

*) Gerade in dem Frühmahl sieht Keil ein Bild des irdischen Lohnes im Gegensatz zum himmlischen. Dass die äussere Erscheinung Jesu etwas Fremdartiges hatte (Luth.), das sie noch hätte zweifelhaft machen können (Meyer nach Chrys.), widerspricht dem *εἰδότες*. Das *δε* nach *ουδεις*, das in BC fehlt, hat WH. i. Kl. Das *ἔρχεται* V. 11 nimmt Eberh. rein formelhaft, sodass man nach dem Woher und Wohin nicht fragen darf. Da das Frühstück nur um des daran sich anschliessenden Gesprächs willen (V. 15 ff.) erzählt ist, wird weiter nichts davon berichtet, woraus natürlich nicht folgt, dass es ganz schweigsam verlaufen ist (Hengst., Luth.). Andrerseits darf allerdings nicht ohne weiteres vorausgesetzt werden, dass Jesus mitgegessen hat (gegen Meyer, Schnz.), wenn es auch nicht direkt ausgeschlossen werden kann (gegen Hengst., Keil, Eberh.). Besonders über das Fehlen des *εὐχαριστήσας* ist viel gegrübelt worden. Nach Euth.-Zig. hat Jesus *τὰ ἀνθρώπινα* unterlassen, nach Lange wollte er sich nicht positiv zu erkennen geben, nach Meyer fehlt es, weil nur von einem Frühstück die Rede ist, und zwar ohne feierlichen Charakter, wie Act 27 35, nach Keil, weil diese Erscheinung im Unterschiede von Lk 24 30 ein Bild seines Verhältnisses zu den Jüngern von der Himmelfahrt bis zur Wiederkunft sein soll! Da der Ergänzer V. 14 nur die beiden im Evang. vorliegenden Erscheinungen zählt, ist an einen Widerspruch mit I Kor 15 nicht zu denken. Die Rcpt. (D 1 Mjsc.) fügt zu *μαθηταις* ein *αυτου* hinzu.

und daher die Einzelheiten allegorisiert. Aber schon die Verschiedenheiten dieser Deutung und ihre verschiedene Ausdehnung zeigen die Willkür derselben, und es ist nicht einmal ein Grund vorhanden, mit Meyer wenigstens den Grundgedanken der Geschichte nach Mt 4 19 zu deuten.

V. **15—23.** Weissagung über Petrus und Johannes. — *Σίμων Ἰωάνου*) vgl. 1 42. Die dreimal wiederholte vollständige Nennung, die nicht das Gewöhnliche ist (Lck.), entspricht der Feierlichkeit der Befragung. Nach der Liebe fragt der Herr, weil sie die Bedingung des ihm zu erteilenden Auftrages ist (vgl. Hltzm.), und das *πλέον τούτων* (d. i. *ἢ οὗτοι*), das auf die noch anwesenden anderen Jünger hinweist, ist eine Erinnerung an sein vermessenes Wort 13 37, das auch ohne seine Fassung in Mk 14 29 eine sonderliche Liebe zu Jesu voraussetzte. Doch wäre eine Reminiscenz an jenes synoptische Wort auch bei Joh. denkbar (Brückn., gegen de W.), vollends bei dem Verf. des Nachtrags. Im Bewusstsein der grossen Selbsttäuschung über sein Inneres, die er in der Verleugnung erfahren, wagt Petr. es nicht, sich irgend über seine Mitjünger zu erheben, sondern begründet sein *ναὶ κύριε* (Mt 9 28) nur durch Berufung auf den Herzenskündiger, der seine Liebe kennen muss. Ob *φιλῶ σε* irgend absichtlich mit *ἀγαπᾷν* wechselt, wird dadurch sehr zweifelhaft, dass V. 17 auch in der Frage Jesu dies Wort vorkommt. Das Weiden (Mk 5 14) seiner Lämmer kann nicht die Wiedereinsetzung in den Apostelstand bezeichnen, da die apostolische Sendung ihm mit allen anderen 20 21 verliehen ist, und die Aufgabe derselben nirgends als Hirtenamt, d. h. als Amt der Gemeindeleitung bezeichnet wird. Es ist also nicht nur der Primat des Petrus irgendwie eingeschlossen (Meyer, Luth., God. u. a.), sondern es wird ihm die durch seinen schweren Fall verscherzte Oberleitung der Gemeinde (vgl. Mt 16 18) wieder übertragen. Vgl. Hengst., Hltzm. und in ihrem Sinne Schnz. mit den katholischen Auslegern. Die Liebe des Jüngers bürgt Jesu dafür, dass er sich der Gegenstände seiner zärtlichen Fürsorge (bem. das Deminutiv *ἀρνία*, wie Jer 11 19) treulich annehmen wird*). — V. **16.** *πάλιν δεύτερον*) pleo-

*) Statt *ιωανου* hat hier und V. 16. 17 die Rcpt. *ιωνα*, wie 1 43; und statt der kürzeren Form (Lk 3 13. Act 15 28; vgl. Kühner § 156, 3) die längere *πλειον* (A^{1} Mjsc.). Da Jesus auch sonst den Simon nicht Petrus oder Kephas anredet, ist es reine Willkür, in dem Fehlen dieses Namens das verscherzte Vertrauen (de W., Hoelem.) oder eine Erinnerung an seine natürliche Herkunft und an den damit gegebenen Sündenzustand zu sehen, aus dem ihn Jesus zu seiner Würde erhebt (vgl. Luth., God., Stier, Hengst.). Nach Meyer, Schnz. fragt Jesus nach der Liebe, weil diese in der Verleugnung nicht stark genug gewesen; doch kann man die Ursache derselben schwerlich als Mangel an

nastisch, wie Mt 26 42. Die Wiederholung der Frage soll ihn noch dringlicher zur Selbstprüfung auffordern und an die Bedingung des ihm gegebenen Auftrags mahnen. Der Wechsel des *ποιμαίνειν* (Apk 7 17. I Pt 5 2. Act 20 28) mit *βόσκειν*, wie des *προβάτια* (Schäflein) mit *ἀρνία* ist sicher ganz bedeutungslos und hebt ebenso nur die Monotonie, wie der von *ἀγαπᾶν* und *φιλεῖν*. — V. **17**. *τὸ τρίτον*) vgl. V. 14. Mk 14 41. Die Dreizahl erinnert unzweifelhaft an die dreimalige Verleugnung, nur nicht gerade als sollte er die Schmach derselben durch sein dreimaliges Bekenntnis abwaschen (Meyer, God. nach Wttst.), sondern um ihn demütig zu machen. Petr. wird darüber betrübt (*ἐλυπήθη*, wie Mt 17 23. 18 31), weil die dreimal wiederholte Frage ein immer noch vorhandenes Misstrauen auszudrücken schien. Daher auch das verstärkte *πάντα σὺ οἶδας* in der Antwort des Jüngers, das nach Massgabe von 16 30. 2 25 zu deuten ist *). — V. **18**. *ἀμὴν ἀμὴν* etc.) knüpft mit feierlichem Ernste die Weissagung von dem an, was er einst erfahren werde in seinem Berufe, und worin er somit die wiederholt bekannte Liebe werde zu bewähren haben. Dieselbe ist symbolisch eingekleidet. Vgl. Act 21 11. Das *ὅτε ἦς νεώτερος*

Liebe bezeichnen. Das *πλέον τούτων* geht unmöglich darauf, dass er bisher eine hervorragende Liebe zu Jesu geäussert (Meyer mit Berufung auf 6 68. 13 9. 18 10), oder dass ihm eine hervorragende Stellung zugedacht war (Hengst.), die grössere Liebe fordert (Schnz.) und härtere Proben derselben in Aussicht stellt (Keil). Nach Lck. will Petr. die Frage als unnötig bezeichnen. Nach Meyer betont das *φιλῶ* die persönliche Herzensbewegung, nach God., Keil, Schnz., Whl. die herzliche Hingebung, nach Hengst. ist es das Höhere, nach Luth. umgekehrt. Keil bestreitet nach Steinm. jede Beziehung auf den Primat (vgl. auch Whl.) und identifiziert das Symbol des *βόσκειν* mit dem des Fischzugs.

*) Nach Meyer, Keil, Schnz. drückt *ποιμαίνειν* mehr die fürsorglich regierende Wirksamkeit aus, *βόσκειν* die ernährende Hütethätigkeit, nach God. erst jenes die Leitung der Kirche im ganzen. Meyer findet nach der von ihm adoptierten falschen Lesart, dass die Rede V. 16 fester, V. 17 wieder gerührter wird! Luth. (vgl. Keil) unterscheidet gar drei Aufträge: Pflege der Einzelnen, Sorge für das Ganze, Heranziehung der Einzelnen für das Ganze. Vgl. schon Maldonat: der Unterschied sei non in re sed in voce. Nach Euth.-Zig., Wttst., Lange bezeichnet *προβάτια* die gereiften Christen im Gegensatz zu den Anfängern, nach Euseb., Bellarm. gar die Geistlichen im Unterschiede von den Laien. Hengst. will in der Dreizahl nur die Vollendungszahl finden (ähnlich Ew.). Nach Meyer bezieht sich die Betrübnis des Petr. darauf, dass Jesus jetzt sogar sein *φιλεῖν* in Zweifel zu ziehen schien. Das *πάντα σὺ οἶδας* geht nach Baur auf absolute Allwissenheit. — Mit Recht liest Tisch. V. 16 (gegen Meyer, Treg. txt.) und V. 17 nach BC, ABC *προβατια* statt *προβατα* (Rcpt., WH. a. R.), da es häufig vorkommt, dass das seltnere Wort zum ersten Mal korrigiert und erst, wo es wiederkehrt, stehen gelassen wird. Tisch. hat V. 17 statt des zweiten *ειπεν* (Rcpt.) nach ℵADX das offenbar konformierte *λεγει* (Treg. a. R.) und streicht nach ℵD das *ο ιησους* nach dem zweiten *λεγει αυτω* (Treg. i. Kl.).

(I Pt 5 5) geht auf die Zeit, wo er jünger war als jetzt; da er nach Mk 1 30 verheiratet (wahrscheinlich bereits Witwer, s. z. d. St.) war, stand er damals mindestens im mittleren Alter, was Meyer, Eberh. wunderlicher Weise bestreiten (vgl. Lck.: proverbiell). Das von seinem Greisenalter (ὅταν γηράσῃς, vgl. Gen 18 13. 27 1) zu Sagende wird sehr natürlich in den Gegensatz zur vergangenen Jugendzeit gestellt, in der sich die Selbständigkeit und Ungebundenheit des Lebens am stärksten ausprägt. Dieselbe wird durch das ἐζώννυες σεαυτόν (Ex 29 9. Lev 8 7) plastisch versinnlicht in einer Form, die durch den intendierten Gegensatz bedingt ist. Denn das ἐκτενεῖς τὰς χεῖρ. σου (Mk 1 41. 3 5) charakterisiert wohl lediglich die Passivität bei dem Gegürtetwerden durch einen anderen (Luth.), und das ἄλλος ζώσει σε die Fesselung (Meyer) oder Bindung mit einem Strick (Luth., Schnz.), der wie ein Gürtel den Leib umschlingt. Das καὶ οἴσει ὅπου οὐ θέλεις bildet den Gegensatz zu περιεπάτεις ὅπου ἤθελες und bezeichnet das gewaltsame Hinschaffen (φέρειν, stärker als ἄγειν, vgl. Mk 15 22) auf den Richtplatz. Ohne Willkür ist darum über die Weissagung eines gewaltsamen Todes nicht hinauszugehen. Vgl. Nonn., Beza, auch Luth., God. Mit Unrecht denken die Väter und die meisten späteren (auch Thol., Maier, de W., Brückn., Hilg., Hengst., Ew., Bäuml., Steinm., Keil, Schnz.) an die Ausspannung am Querholze des Kreuzes. Man nimmt dann das ζώσει von dem Anbinden am Kreuze vor der Annagelung (so schon Tertull. Scorp. 15, vgl. de W.) oder von dem Umgürten mit dem Schamtuche (Brückn., Ew. mit Verweisung auf Ev. Nikod. 10). — V. **19**. τοῦτο δὲ εἶπεν σημαίνων) Nachbildung von 12 33. 18 32, wo aber das folgende ποίῳ θανάτῳ allerdings speziell auf den Kreuzestod geht. Hier dagegen bezeichnet es die Todesart nur als den Märtyrertod im allgemeinen, zu welchem Petrus, mit Fesseln umschlungen, auf die Richtstätte geschafft werde. Das Nähere setzt der Verf., welcher längst nach dem Tode des Petrus schrieb, als bekannt voraus, wie auch Clem. ad Cor. I, 5. Durch den Märtyrertod als solchen wird er Gott verherrlichen (I Pt 4 16), in dessen Dienst zur Ausrichtung seines Werkes er erlitten ward. Der Ausdruck stammt nicht aus dem späteren Sprachgebrauch (Lck., Hltzm.), sondern hat ihn begründet. Zu τοῦτο εἰπών (vgl. Suicer. Thes. p. 949) vgl. 20 20. 22. Das ἀκολούθει μοι kann nach dem Zusammenhange mit dem Folgenden unmöglich etwas anderes sein als eine einfache Aufforderung, sich mit ihm zu entfernen (Kuin., Paul., Schenk., Thol., Whl.), wohl um weiter mit ihm über seinen Beruf zu reden *).

*) Gekünstelt nehmen Beng., Brückn., Stier, Hengst., Hltzm. die

V. **20.** ἐπιστραφείς) vgl. Mk 5 30. 8 33. bei Joh. nur das Simpl. Schon dies setzt voraus, dass Petrus. der (richtig verstandenen) Aufforderung Jesu folgend, aufgestanden und ihm gefolgt war. Das ἀκολουθοῦντα ist natürlich mit βλέπει zu verbinden (vgl. 20 1. 5) und beweist entscheidend für die Bedeutung des ἀκολουθεῖν in V. 19, da es nicht in der Erzählung eine andere Bedeutung haben wird, als in der Rede Jesu (gegen Meyer). Zu ὃν ἠγάπα vgl. 13 23. Das ὃς καί etc. betont die dieser Liebe entsprechende Lage beim Mahl und die Frage, die er in dieser Situation that. Vgl. 13 25. Zu parenthesieren ist es nicht, da ja mit V. 21 ein neuer Satz anhebt. In der starken (dreifachen) Hervorhebung der Vertrautheit dieses Jüngers mit Jesu sieht man am natürlichsten den Grund, weshalb er sich berechtigt hielt zu folgen, obwohl Jesus allein den Petrus dazu aufgefordert hatte (Beng., Luth., Stier, God., Eberh.). — V. **21.** οὗτος δὲ τί;) sc. ἔσται. Vgl. Act 12 18. Die Frage geht natürlich auf sein künftiges Geschick (Nonn.): *was wird aus diesem aber werden,* wenn es mir so ergehen soll? wird's ihm anders ergehen (vgl. Euth.-Zig.)? In ihr liegt die natürliche Sympathie mit dem geliebten Mitjünger (God. nach Chrys., Erasm., Wttst. u. a., doch vgl. auch Luth., Keil, Schnz.) *). —

Praeterita vom Standpunkt der Zukunft aus, sodass die Gegenwart mit eingeschlossen ist. In dem ἐζώνν. σεαιτ. finden Euth.-Zig., Luth. eine Hinweisung auf seine natürliche Eigenmächtigkeit (vgl. Whl.), Lange, Hengst. auf die ungehemmte Energie seiner autonomen Berufsthätigkeit. Auch Eberh. fasst ἐκτενεῖς τ. χεῖρ. σ. von dem Ausstrecken der Hände zu Heilungen, Weitzel von der Freudigkeit zur Fesselung (vgl. Whl.). Ganz verkehrt sind die Deutungen der ganzen Weissagung auf die Altersschwäche (vgl. Paul.), wobei man höchstens den Kreuzes- oder Märtyrertod als die äusserste Spitze dachte (Euth.-Zig., Olsh., Thol., Lange, Keil, Whl., vgl. selbst Bleek: der ἄλλος Jesus!). Das οἴσει κτλ. widerspricht ebenso jeder geistlichen Deutung (wegen des ὅπου οὐ θέλεις), wie der Beziehung auf die Kreuzigung, wobei es ein ganz unzulässiges Hysteronproteron ergäbe (gegen Brückn.), auch wenn man dasselbe auf das Tragen ans Kreuz durch die Henkersknechte bezog (Beng., Ew.), weshalb man das ἐκτενεῖς höchst unnatürlich auf das Umhergeführtwerden der Cruciarii vor der Kreuzigung (Casaub., Wttst., Hltzm.) beziehen wollte. Nach der Überlieferung seit Tertull. Scorp. 15 (tunc Petrus ab altero cingitur, cum cruci adstringitur), de praescr. 35 und Orig. b. Euseb. 3, 1 wurde Petr. gekreuzigt, worin Luth. eine buchstäblichere Erfüllung findet, als sie ursprünglich gemeint war. Das ἀκολ. μοι bezeichnet nicht die Nachfolge im Märtyrertode (so gew., auch Luth., Meyer, Keil), geschweige denn im Kreuzestode (Euth.-Zig. u. v.) oder gar in der Oberleitung der Kirche (Chrys., Theoph., vgl. JbW. III. p. 171). Die meisten neueren (Luth., Lange, Hengst., Brückn., Bäuml., God., Hltzm., Eberh., vgl. Schnz.) und schon Grot., Beng. suchen auf Grund des eigentlichen Sinnes den symbolischen mit hineinzulegen; aber 13 36 ist gar nicht parallel, da dort das ἀκολουθεῖν durch das ὅπου ἐγὼ ὑπάγω bestimmt wird.

*) Gesucht ist die Annahme, dass durch die Charakteristik des

V. 22. Das jedenfalls verweisende *τί πρὸς σέ*: (*was geht es dich an*, vgl. Mt 27 4) bezeichnet die Frage als unbefugte und vorwitzige, setzt aber nicht ein tadelnswertes Motiv derselben voraus (gegen Meyer). Das *ἐὰν αὐτὸν θέλω* bezeichnet den Fall, dass er am Leben bleibe (*μένειν*, wie 12 34. Phl 1 25), als möglich, lässt aber sein Eintreten dahingestellt. Jesus hat ihm also jedenfalls kein Martyrium bestimmt, wie dem Petrus, aber ob er infolge dessen bleiben soll, bis er komme, (vgl. I Tim 4 13. Buttm. p. 199), d. h. bis zu seiner Parusie (14 3), die Jesus nach allen Evangelisten und Aposteln noch vor Aussterben der Generation erwartet hatte, das hängt noch von der Zeit der Wiederkunft Jesu ab, deren Tag und Stunde allein der Vater zu bestimmen hat (vgl. Mk 13 32). Das *σύ μοι ἀκολ.* kann zunächst nichts anderes heissen als V. 19; aber in dem Gegensatz, welchen das betonte *σύ* gegen den anderen Jünger bildet, liegt angedeutet, dass er ihm noch Aufschlüsse über seine Berufswirksamkeit und deren Ziel zu geben hat, welche ein solches *μένειν* jedenfalls ausschliessen. — V. **23.** *ἐξῆλθεν*) vgl. Mt 9 26. Das *οὗτος* weist auf den mit *ὅτι* folgenden Ausspruch voraus; vgl. I Joh 1 5. Die Sage, die auf Grund dieses Wortes Jesu (*οὖν*) unter die Brüder (Christen) ausging: *jener Jünger stirbt nicht* (sondern bleibt bis zur Parusie am Leben, wo er dann nicht den Tod, sondern die Verwandlung erfährt, I Th 4 17. I Kor 15 51f.), rektifiziert der Verf. nicht durch Verweisung auf das richtige Verständnis des *μένειν* oder *ἔρχομαι*, sondern auf die hypothetische (nicht kategorische) Fassung des Ausspruchs und schliesst damit alle willkürlichen Umdeutungen des V. 22 aus. Diese Rektifizierung kann erst Bedürfnis geworden sein, als Joh. gestorben war, und das Wort Jesu nicht eingetroffen zu sein schien. Nach dem Tode des Apostels spann sich die Sage dahin weiter, dass er im Grabe schlummere und

---

Joh. V. 20 die Frage des Petrus V. 21 motiviert werden soll (Thol.), sei es, dass dieselbe eifersüchtelnd gefasst wird, als ob ihm ein besseres Loos (Meyer, de W.) oder ein höheres Martyrium (B.-Crus.), nach dem Petr. ihn durch sein Nachfolgen verlangen sieht (Hengst.), zugedacht sei. Nach Chrys., Theoph. und Euth.-Zig. (ähnlich Olsh.) soll durch Verweisung auf 13 25 fühlbar gemacht werden, wie weit kühner als bei der letzten Mahlzeit Petrus jetzt nach seiner Wiedereinsetzung geworden sei. Das *ἀκολουθ.* ist natürlich nicht mit *ἠγάπα* zu verbinden (Ew.: er wusste, dass Jesus seine Begleitung liebe). Die Rcpt. hat gegen ABC ein *δε* nach *επιστραφεις*, während sie V. 21 nach AΔ Mjsc. das *ουν* nach *τουτον* weglässt. Ganz verkehrt bezieht Paul. die Frage des Petr. darauf, ob dieser bei ihnen sein dürfe (Paul. u. a.: was soll aber dieser?). In derselben liegt weder Neugierde (Beng., de W.), noch Eifersucht (Lck., Meyer), noch beides (Weitzel), auch nicht ein Aussprechen dessen, was Joh. durch sein blosses Nachfolgen andeutet (Luth., vgl. Hengst.).

atmend die Erde bewege. S. Einl. § 1 u. überh. Ittig sel. capita hist. eccl. sec. I, p. 441 ff. *).

V. 24 f. Schluss des Anhangs. — οὗτος) weist auf den Jünger zurück, von dem V. 20—23 die Rede war. Da dieser bereits V. 20 nachdrucksvoll charakterisiert, so geschieht dies nun auch noch (καί) durch das ὁ μαρτυρῶν. Das Part. Praes. kann darüber, ob diese Worte bei Lebzeiten des Joh. geschrieben sind (Meyer, Luth., Brückn., God.), nichts aussagen, da sein Zeugen (in der von ihm geschriebenen Schrift) fortdauert. Vgl. 1 15. Das περὶ τούτων kann, wie das folgende ταῦτα, unmöglich auf das V. 1—23 nachträglich Berichtete gehen (Meyer), da ein Grund für diese feierliche Bezeugung gerade dieses Anhangs schlechterdings nicht abzusehen ist. Die ganze Aussage hat nur eine Bedeutung, wenn ausdrücklich die Abkunft des ganzen Evangeliums von ihm bezeugt werden soll (vgl. auch Keil, Schnz.), in dem insbesondere auch die sonderliche Liebe Jesu zu Joh. und das ihr entsprechende Ereignis beim letzten Mahle bezeugt war (V. 20). Muss man aber einmal notwendig über diesen Anhang hinausgehen, dann braucht keineswegs notwendig Kap. 21 in das als Johanneisch bezeugte Evang. eingeschlossen zu sein (gegen Meyer, Brückn., Ebr.,

*) Der Ausspruch ist keineswegs bloss eine Anwendung von Mk 9 1 auf Joh. (vgl. Grimm, Hltzm., Keim), aber in diesem liegt die Voraussetzung desselben, deren Eintreten nur hier bereits hypothetisch gemacht wird. Die gangbare Umsetzung dieser hypothetischen Aussage in eine kategorische (vgl. noch Luth., Whl., Eberh.) ist reine Willkür. Ganz willkürlich nimmt Olsh. nach August. das μένειν von einem Verharren in stillem und ruhigem Leben (vgl. selbst Ew.), God. sogar von einem mysteriösen Verharren des Joh. in beständiger Verbindung mit dem Gange der Kirche über den Tod hinaus. Das ἔρχομαι bezeichnet nicht sein Kommen zur Zerstörung Jerusalems, die Joh. überdies weit überlebt hat (τινές b. Theophyl., Wttst., Lange u. m., vgl. Luth.: sofern Joh. ihn in der Apok. kommen gesehen und davon gezeugt hat), oder in dem unter Domitian beginnenden welthistorischen Kampf zwischen Christo und Rom und zur Erteilung der Offenbarung (Hengst., Ebr.); oder das Kommen, das mit der Sendung des Paraklet beginnt (Keil), womit dem Ausspruch natürlich jeder Sinn genommen wird; oder zum Abholen des Jüngers durch einen sanften Tod (Olsh., Lange, Ew., wohl auch Whl. nach älteren wie Rupert., Grot. u. m.); geschweige denn das Ausführen aus Galiläa (wo Joh. einstweilen bleiben solle) auf den Schauplatz apostolischer Wirksamkeit (Theoph.) oder das Kommen an irgend einen Ort, wo Joh. warten solle (Paul.). Nach ℵBC ist gegen die Rcpt. ουκ ειπεν δε zu lesen statt και ουκ ειπεν (Tisch., Treg. a. R.). Am Schlusse streicht Tisch. mit Unrecht nach ℵ a. e. arm. das τι προς σε. Das Missverständnis entstand also nicht aus der Apokalypse (Baur, Hilg.), und seine Berichtigung ist weder unklar, noch macht sie das Wort Jesu ziemlich nichtssagend (de W., Hltzm.), wie Meyer nach Cyrill., Lck., Thol. mit Recht erkennt. Nach Keil, Schnz. (vgl. Eberh.) will Joh. trotzdem das οὐκ ἀποθνήσκει positiv ausschliessen.

Eberh., Hltzm. u. a.), vielmehr zeigt die Rückweisung auf die Reflexion in V. 23, welche den Tod des Johannes voraussetzt, dass die Erzählung, welche in dieser Aussage gipfelt, wenn sie auch mit von Joh. bezeugt ist, doch von einer anderen Hand herrührt, die nun die Johanneische Abfassung des ganzen Evangeliums bezeugt. Ohnehin schliesst ja das *οἴδαμεν* jede Möglichkeit einer Abfassung dieser Worte durch Joh. aus, wie gerade der charakteristische Unterschied von 19 35 zeigt. Die »Wir« aber können selbstverständlich nur solche sein, die selbst noch mit Joh. in Gemeinschaft gelebt haben, und unter denen es noch andere augenzeugenschaftliche Kunde gab, an der man die des Evangeliums bemessen konnte. Auch mussten sie unter den Lesern, zu denen das Evang. ausging, Autorität genug besitzen, um mit ihrer feierlichen Versicherung über den Verfasser des Evangeliums und seine Glaubwürdigkeit (vgl. 5 32. 8 14) Eingang zu finden; weshalb man nicht ohne Wahrscheinlichkeit an die Ephesinischen Presbyter gedacht hat (gegen Eberh.). Aus ihrer Seele heraus schreibt der Verf. des Nachtrags, der zu ihnen gehört, sein *οἴδαμεν*. Vgl. selbst Thol., Luth., Brückn., God., Keil u. a., die Kap. 21 für Johanneisch halten. — V. **25.** *ἄλλα πολλά*) absichtliche Nachbildung von 20 30, jedoch hier auf das irdische Wirken Jesu in ganzer Allgemeinheit ausgedehnt. Das *ἅτινα* motiviert die Aussage über das *πολλά*, wie 8 53: *wenn alles Einzelne*, Stück für Stück (*καθ' ἕν*, vgl. Mk 14 19), *aufgeschrieben werden sollte, würde, meine ich* (*οἶμαι*, nie bei Joh., vgl. Job 11 2. Jak 1 7. Phl 1 17), *auch nicht die Welt* (geschweige denn irgend ein Raum in ihr) *die Bücher, die dann geschrieben würden, fassen* (*χωρήσ.*, wie 2 6. Mk 2 2). Bem. noch das Hervortreten der ersten Person, während sich der Verf. nach V. 24 mit anderen zusammenfasst, da er diese stark enthusiastische (und darum etwas hyperbolische) Vermutung doch nur im eigenen Namen aussprechen kann. Darum folgt daraus durchaus nicht, dass V. 25 nicht von demselben Verf. geschrieben sein kann, wie V. 24 (gegen God.). Die darin enthaltene Hyperbel, die Meyer, Keil, Eberh. eines Apostels für unwürdig erklärten, ist doch namentlich für einen Mann, »der nicht viel mit Büchern umgegangen« (Ew.), durchaus nicht so unwahrscheinlich, vielmehr aus dem Enthusiasmus, mit dem er auf den Reichtum dieses Lebens zurückblickt, wohl erklärlich (vgl. ähnliche Hyperbeln b. Fabr. ad Cod. Apocr. I, p. 321 f.) *).

*) Eine Versicherung seiner Glaubwürdigkeit »aus dem Bewusstsein der Gemeinschaft mit seinen damaligen Lesern, von denen der Apostelgreis mit Recht voraussetzte, keiner werde die Wahrheit seiner Zeugnisabgabe bezweifeln« (Meyer nach Hengst.), ist ein Widerspruch, da es in diesem Fall eben keiner Versicherung bedurfte. Soll sich aber der Apostel mit den anderen Augenzeugen zusammenschliessen (Weitzel,

vgl. Schnz.), so könnten die ἡμεῖς wohl die Wahrheit dieses oder ihres (vgl. III Joh 12) Zeugnisses, aber nicht seines bezeugen. Das ὁ γράψας schliesst jede Möglichkeit einer indirekt apostolischen Abfassung aus, wenn nicht einfacher Betrug vorliegen soll (gegen Weizs., Hase); denn eine blosse irrige (?!) Folgerung aus 19 35 (Eberh.) würde doch nicht so kategorisch auftreten. Chrys. Theoph. wollten V. 24 οἶδα μέν lesen. Das και vor μαρτυρῶν (B, WH. a. R.) musste wegfallen, nachdem man, um die beiden Partizipien enger zu verbinden, das ο vor γραψας (Treg., WH. txt. nach BD) getilgt hatte. Hieron., Augustin, Rupert. Calov, Beng. u. m. erklären das χωρήσειν V. 25 von der Capacitas non loci, sed intellectus (vgl. z. Mt 19 11), und darauf kommt doch auch Hengst. heraus, der hier die absolute Unfähigkeit der Welt für die geistige Aufnahme einer vollständigen Geschichte Christi findet. Andere Umdeutungen des Wortsinns bei God. (eine endlose Reihe von Büchern würde den Gegenstand nie erschöpfen), Ebr. (es wäre für die Bücher kein Raum in der Litteratur), Luth. (der »allseitig auseinandergelegte« Inhalt des Lebens Jesu). Hoelem. p. 79 ff. denkt gar an das Logoswirken von Anfang der Welt. Tisch. streicht V. 25 nach ℵ allein. Nach BC wird α statt οσα (das jenem so häufig substituiert ist, gegen Meyer) und χωρησειν statt χωρησαι (Lchm.) zu lesen sein. Über den Unterschied vom Infin. Praes. und Futur. vgl. Kühner § 389, 7, e. Anm. 8.

Druck der Univ.-Buchdruckerei von E. A. Huth in Göttingen.

BS 2615.3 .W44 1902
SMC
Weiss, Bernhard,
1827-1918.
Das Johannes-Evangelium
/
AWL-9328 (mcsk)